CHARLES
TAYLOR

AUTENTIŠKUMO ETIKA



aidai

ALK

AUTENTIŠKUMO ETIKA

CHARLES
TAYLOR

AUTENTIŠKUMO ETIKA

Iš anglų kalbos
vertė
ALVYDAS JOKUBAITIS

AIDAI
1996

Versta iš:
Charles Taylor. *The Ethics of Authenticity.*
Harvard University Press, 1992

This edition is published with the support
of the Central European University Press (Budapest)
and the Open Society Fund-Lithuania

Knygos leidimą parėmė
Atviros Lietuvos fondas ir
Vidurio Europos universiteto leidykla
Budapešte

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-590-34-5

© 1991 by Charles Taylor and the Canadian Broadcasting Corporation
© Vertimas į lietuvių kalbą - *Alvydas Jokubaitis,* 1996

TURINYS

Įvadas: Charleso Tayloro komunitarizmas

Bent kiek su šiuolaikine Vakarų politine filosofija susipažinęs žmogus žino apie liberalų ir komunitarų diskusiją. Ta diskusija paskutinį dešimtmetį ypač suintensyvėjo Šiaurės Amerikoje. Žvelgdami į ją tarytum iš šalies, mes visuomet galime savęs paklausti: „O kam mums reikia žinoti apie toli nuo Lietuvos vykstančias diskusijas?" Ar tai nėra vien tuščio smalsumo tenkinimas?

Atsakymas į šiuos klausimus paprastas: Lietuvoje taip pat vyksta diskusija tarp tų, kuriuos galima vadinti komunitarais ir liberalais. Tai reiškia, kad amerikiečių diskusija mūsų komunitarus ir liberalus gali praturtinti naujais argumentais, nauja teorine dalykų artikuliacija. Johno Rawlso ar Michaelo Walzerio, Ronaldo Dworkino ar Alasdairo McIntyre'o filosofiniai argumentai nesunkiai gali tapti mūsų lietuviškų ginčų apie visuomenės prigimtį dalimi. Amerikiečių diskusija mums nėra vien tik tuščio susidomėjimo objektas, ji išplečia ir praturtina mūsų vidinę diskusiją. Tai ypač aktualu šiuo metu, kai Amerikos autorių teorijos atrodo šviežios mūsų kiek pasenusio filosofinio žodyno kontekste.

Charlesas Tayloras šiuo metu yra vienas žymiausių Šiaurės Amerikos filosofų, ginančių komunitarizmo pozicijas. Jo populiarumas jau peržengė siaurus akademinius sluoksnius. Daugelis amerikiečių Taylorą pažįsta ne tik kaip filosofą, bet ir kaip aktyvų politinį veikėją, prisidėjusį prie Kanados Nau-

josios demokratinės partijos įkūrimo ir jau dalyvavusį rinkimuose į šios šalies parlamentą. Šiuo požiūriu galima sakyti, kad Tayloras yra ne tik minties, bet ir veiksmo žmogus. Kai kurie apžvalgininkai mano, jog būtent jo ir kitų Amerikos komunitarų veikla padėjo suformuoti komunitarizmo elementus akcentuojančią dabartinio JAV prezidento Billo Clintono vidaus politiką[1].

Pristatant Charleso Tayloro asmenybę, pirmiausia turbūt reikia pasakyti, kad jis yra kanadietis. Dar daugiau: Tayloras yra išskirtinės Kanados provincijos - Kvebeko - gyventojas[2]. Šią aplinkybę jis pats pabrėžia net savo filosofiniuose darbuose, sakydamas, kad jam gerai pažįstama ne tik teorinė, bet ir praktinė komunitarizmo reikšmė. Tayloro komunitarizmas nemažu mastu yra išaugęs iš politinių ir kultūrinių Kvebeko provincijos realijų suvokimo. Būtent šios Kanados provincijos kultūrinė aplinka jį padarė jautrų tam, ką mes Lietuvoje tradiciškai vadiname tautiniais dalykais. Tų dalykų akcentavimas Šiaurės Amerikos filosofiniame kontekste nėra įprastas dalykas. Pasirodo, reikėjo tiek nedaug - kiek kitokios kultūrinės aplinkos, - ir liberalizmu garsėjančioje Amerikoje gimė filosofinės teorijos, tokios artimos mūsų taip gerai pažįstamai tarpukario Lietuvos kultūros filosofų dvasiai.

Amerikoje dominuojantį liberalizmą Tayloras kritikuoja už du pagrindinius dalykus: už tai, kad jis neįvertina kultūrinių veiksnių svarbos ir už tai, kad jis „nesugeba suprasti kultūrinio išlikimo politikos esmės"[3]. Abu šitie dalykai labai

[1] Karen J. Winkler, A Scholar Seeks the Multicultural Middle Ground: *The Chronicle of Higher Education*, 1992 m. gruodžio 9 d., p. 6.

[2] Nors iš to neturėtų susidaryti įspūdis, kad Ch. Tayloras yra Kvebeko provincijos atsiskyrimo nuo Kanados šalininkas. Jis visai nedviprasmiškai pasisako už Kanados federaciją, nors greta to reikalauja kuo platesnės autonomijos tautinėms mažumoms.

[3] Charles Taylor, Can Liberalism Be Communitarian?: *Critical Review*, Pavasaris 1994, t. 8, Nr. 2, p. 260.

gerai pažįstami mūsų regione. Rytų ir Vidurio Europoje kultūrinio išlikimo politika yra bene pagrindinis kelių pastarųjų amžių politinės minties istorijos motyvas, dažnai užgožiantis politinį liberalizmą. Šiuo požiūriu Tayloro filosofiniai argumentai Rytų Europoje gali būti suprantami lengviau negu jo oponentų iš liberalų stovyklos tvirtinimai. Kita vertus, naujos teorinės kalbos ieškantys Rytų Europos komunitarai iš Tayloro gali pasimokyti akademiškai argumentuotos liberalizmo kritikos.

Tarp kitų svarbių Tayloro asmenybę apibūdinančių veiksnių recenzentai dažnai pabrėžia jo katalikybę. Šitaip, pavyzdžiui, Bernardas Williamsas jo pagrindinį filosofinį darbą *Asmeniškumo šaltiniai* apibūdina kaip „kataliko pasakojimą"[4]. Pats Tayloras taip sako apie religijos įtaką jo filosofinėms pažiūroms: „Savo moralinius įsitikinimus aš grindžiu religija ir prancūzų katalikiškąja tradicija, Dievo meilę suderinančia su žmogaus laisve..."[5]. Katalikiška Tayloro orientacija taip pat yra vienas veiksnių, šį autorių darančių gan artimą kai kurioms Lietuvoje tradiciškai įtakingoms filosofinėms srovėms. Tačiau su Tayloro kūryba nesusidūrę skaitytojai neturėtų susidaryti įspūdžio, kad jis pagrindinį dėmesį savo darbuose skiria religijos klausimams. Priešingai, iš teorinių Tayloro darbų tikrai nelengva spręsti apie jo religinius įsitikinimus. Toks sprendimas visuomet yra interpretacijos dalykas. Tą nesunkiai gali pajusti *Autentiškumo etikos* skaitytojai.

Tayloras yra vienas tų Amerikos filosofų, kuriuos stipriai paveikė Europos filosofinė tradicija. Jau chrestomatiniu tapo tvirtinimas, kad Tayloras savo darbuose jungia europietiškos ir anglų-saksų filosofinės tradicijos elementus. Jo darbai

[4] Bernard Williams. Republican and Galilean: The New York Book Review, 1990 m. lapkričio 8 d., p. 45.

[5] Karen J. Winkler, A Scholar Seeks the Multicultural Middle Ground, p. 8.

tiesiog neįsivaizduojami be kai kurių Europoje gimusių filosofinių idėjų. Iš tokių pirmiausia reikia paminėti hermeneutiką. Į Amerikos filosofinę aplinką Tayloras perkėlė Martino Heideggerio ir Hanso-Georgo Gadamerio idėjas, ir jos naujoje aplinkoje suskambo kaip iššūkis Amerikoje įsigalėjusioms filosofavimo nuostatoms. Tayloro nuopelnu laikoma tai, kad jis „miglotas" ir „neaiškias" Europos autorių idėjas, kaip dažnai jas apibūdina amerikiečiai, įjungė į griežto ir metodiško anglų-saksų filosofavimo kontekstą.

Charleso Tayloro filosofinė karjera prasidėjo nuo darbų, skirtų biheivioristinės psichologijos kritikai. Jo pirmasis didelis darbas *Elgesio aiškinimas* (*The Explanation of Behavior*) pasirodė 1964 metais. Vėliau jo interesai pakrypo filosofinių istorinių studijų linkme. 1975 metais buvo išleista knyga, skirta Amerikoje tuomet ne itin populiaraus G. W. F. Hegelio pažiūroms. Ilgą laiką Tayloras publikavo atskirus filosofinius straipsnius, kurie, 1985 metais surinkti filosofinių raštų dvitomyje, jam pelnė pripažinimą.

Didžiausia kūrybine sėkme tapo Tayloro didžiulis, šešių šimtų puslapių darbas *Asmeniškumo šaltiniai* (1989). Kai kurie recenzentai šią studiją yra apibūdinę net kaip reikšmingiausią XX amžiaus paskutinio ketvirčio filosofinį darbą. Kaip tik iškart po šios knygos pasirodė Lietuvos skaitytojui pateikiama *Autentiškumo etika* (1992). Pastaroji knyga - tai išspausdinta Tayloro radijo paskaitų medžiaga. Šioje knygoje Tayloras kartoja (kartais net pažodžiui) daugelį savo ankstesniuose darbuose išdėstytų minčių. Naujas dalykas yra autentiškumo etikos idėja ir kai kurie ją grindžiantys argumentai. *Autentiškumo etika* vaizdžiai demonstruoja Tayloro filosofinės pozicijos savitumą. Jis nėra nei su tais, kurie be išlygų kritikuoja šiuolaikinę Vakarų visuomenę, nei su tais, kurie save laiko jos įsitikinusiais šalininkais. Tokią poziciją grindžia jo mėgstama kartoti tezė, kad visuomenės gyveni-

mo neįmanoma išvesti iš vieno teorinio principo.

Šiuo metu Charlesas Tayloras jau plačiai pristatomas kaip vienas originaliausių ir įtakingiausių filosofų. Nors jis pats gana skeptiškai žiūri į jam priskiriamą originalumą ir sako, kad jo tikslas - veikiau ne sukurti naują originalų požiūrį, bet atgaivinti turtingesnio moralinio gyvenimo šaltinius ir įveikti moralinį skepticizmą. 1995 metais pasirodęs naujas Tayloro straipsnių rinkinys *Filosofiniai argumentai* nuosekliai pratęsia šias pastangas.

Tarp lietuvių filosofų dar pakankamai gyvas įsitikinimas, kad politinė filosofija yra lyg ir ne tokia svarbi disciplina, palyginti, tarkime, su ontologija ar epistemologija. O Tayloras savo darbuose išvis nenagrinėja ontologinių klausimų ir labai skeptiškai žiūri į epistemologiją. Pagrindinė jo interesų sritis yra plačiai suprasta moralės filosofija, kurios viena iš sudėtinių dalių yra politinė filosofija. *Autentiškumo etikos* autoriaus politinis komunitarizmas išauga iš sudėtingų psichologijos ir kalbos filosofijos problemų nagrinėjimo, kurį lydi formuluojama socialinių mokslų prigimties koncepcija. Politinis komunitarizmas yra tik didžiulio filosofinio statinio viršūnė. Būtent ta viršūnė lemia tai, kad Tayloro vardas dažniausiai siejamas su komunitarizmu.

Tayloro darbai stebina jo kaip filosofo universalumu. Itin plačiais filosofiniais interesais jis išsiskiria tarp kitų šiuolaikinių Šiaurės Amerikos komunitarų. Šiuo požiūriu jis gali lygintis nebent su McIntyre'u. Nors nepaisant to, kad šių dviejų žymių šiuolaikinių komunitarų teorinės nuostatos kiek panašios, nemažiau akivaizdūs ir jų filosofinių išvadų skirtumai. Tayloras daug optimistiškiau vertina moderniosios visuomenės perspektyvas. Ten, kur *Autentiškumo etikoje* jis su tam tikra ironija užsimena apie autorius, mūsų laikus lyginančius su Romos imperijos nuosmukio epocha, jis turi galvoje būtent McIntyre'ą. Tayloras vengia McIntyre'o taip

mėgstamų pesimistinių Modernybės vertinimų. Tai gana aiškiai suformuluota *Autentiškumo etikoje*: Modernybė lieka atvira tiek geroms, tiek ir blogoms naujienoms.

Viena didžiųjų Tayloro temų - asmens tapatumo problema. Nuo pirmųjų, psichologinei problematikai skirtų darbų, Tayloras stengiasi įrodyti, kad asmens tapatumo suvokimas neatskiriamas nuo tam tikrų vertybinių horizontų egzistavimo. Asmenybe individą padaro ne jo psichologiniai, bet moraliniai sugebėjimai, t.y. santykis su gėriu ir blogiu. Todėl moralė, pasak Tayloro, nėra iš praeities laikų paveldėtas, bet šiandien savo prasmę praradęs žodynas, kaip dažnai teigia kai kurie šiuolaikiniai filosofai (Friedrich Nietzsche, Richard Rorty, Alasdair McIntyre). Moralė yra ta erdvė, kuri mus padaro asmenybėmis. Istoriškai kinta tos erdvės išraiškos, bet neįmanoma, kad visiškai išnyktų pagrindiniai ją nužymintys orientyrai. Tik tokių orientyrų padedami mes sugebame žmogaus vertą gyvenimo būdą atskirti nuo mūsų moralinius sugebėjimus žeminančių ir iškraipančių gyvenimo formų.

Tayloras mano, kad moralė iš filosofų akiračio išnyksta tuomet, kai svarbiausiu dalyku tampa individo asmeninis pasirinkimas ir nebematomi tą pasirinkimą darantys galimą, anapus žmogaus „aš" esantys prasmės horizontai. Žmonių visuomenės specifiką sudaro tai, kad jos narių veiksmams būdinga moralinė motyvacija. Žmogaus veiksmai neįsivaizduojami be moralinių distinkcijų, o tos distinkcijos - be vertybinių hierarchijų pripažinimo. Vienus savo veiksmus mes turime traktuoti kaip tauresnius, o kitus - kaip žeminančius mūsų orumą. Net kategoriškas bet kokių moralinių hierarchijų neigimas prilygsta tam tikrai moralinei pozicijai. Gali skirtis moralės artikuliacijos, tačiau neįmanoma visiškai išvengti moralės kalbos. Tarp moralinių sampratų vyksta nuolatinė kova, ir vienai moralinei pozicijai visuomet ga-

lima priešpriešinti kitą. Todėl šiuo požiūriu visa kultūra tampa nuolatinės kovos dėl moralinių dalykų arena.

Kaip ir daugumas šiuolaikinių Amerikos komunitarų, Tayloras remiasi hermeneutinės filosofijos požiūrio į žmogų teikiama perspektyva: žmonių veiksmai neatskiriami nuo to, kaip tie žmonės patys juos interpretuoja. Mėgiama Tayloro definicija: žmogus - tai save interpretuojantis gyvūnas. Šią definiciją dažniausiai lydi *Autentiškumo etikoje* gana aiškiai suformuluota tezė, kad save interpretuojantis padaras (o toks yra žmogus) gyvena tam tikrų moralinių horizontų aplinkoje. Kitais žodžiais tariant, žmogus nėra savavališkas jo interpretacijos laukiančių moralinių klausimų kūrėjas. Tie klausimai yra duoti pirmiau už jo pateikiamus atsakymus. Tokia hermeneutinė perspektyva Taylorui leidžia teigti, kad mūsų troškimai ir aistros neišvengiamai įgyja vienokią ar kitokią moralinę interpretaciją, t.y., kad nebūna visiškai nuo tos interpretacijos laisvų jausmų ar troškimų.

Hermeneutinis moralės subjekto traktavimas Taylorui leidžia atmesti šiuolaikinėje analitinėje filosofijoje ypač paplitusią fakto ir vertybės distinkciją. Mūsų moraliniai pasirinkimai, pasak jo, yra ne tik vertybių klausimas, bet kartu sudaro pačių realiausių, kiekvieno iš mūsų gyvenimą apibūdinančių faktų visumą. Tik iš moralinių pasirinkimų atėmus fakto statusą, jie pradeda atrodyti priklausą savavališko individo pasirinkimo sričiai. Tokį postmodernistinį požiūrį Tayloras laiko didžiuliu nesusipratimu: moralinių klausimų horizontas egzistuoja pirmiau už individualų pasirinkimą. Tam tikra moralinė pasaulio interpretacija egzistuoja pirmiau už individualią savikūrą. Nepaisant to, kad ta interpretacija yra neatskiriama mūsų individualių pasirinkimų dalis.

Tayloro komunitarizmas prasideda psichologiniais teiginiais apie tai, kad žmogaus emocijos priklauso nuo jų moralinės interpretacijos. Nevertindami aplinkos moralės požiūriu,

mes nepatirtume tokių būdingai žmogiškų reakcijų kaip gėdos, kaltės, sąžinės, moralinės pareigos, asmens orumo jausmai. Prie to pridūrus tezę, kad visi šitie dalykai yra įtvirtinti tam tikrose kultūrinėse visuomenės gyvenimo formose, komunitarizmas tampa sunkiai išvengiamas. Šitaip senas filosofinis argumentas, teigiantis, kad žmogaus reakcijas į aplinką reguliuoja jų moralinis įsisąmoninimas, atsiduria teorinių politinio komunitarizmo argumentų arsenale.

Nuo moralinio dogmatizmo ar rigorizmo Taylorą gelbsti jo lankstus požiūris į moralinių horizontų artikuliacijos pobūdį. Jis negina kokios vienos išskirtinės moralinės pozicijos, nors ir sako, kad moralinės pozicijos skiriasi savo verte. Jis neišskiria kokio vieno moraliai pranašesnio požiūrio, nors tvirtina, kad žmonių visuomenė neįsivaizduojama be tokio požiūrio ieškojimo. Mes tuo pat metu esame ir pašaukti ieškoti racionalesnės moralinių dalykų artikuliacijos, ir niekada negalime būti visiškai tikri absoliučiu savo moralinės pozicijos pagrįstumu. Nekintamas išlieka tik mūsų atsakymo laukiančių moralinių klausimų horizontas. O mūsų atsakymai į tuos klausimus istoriškai kinta.

Žmogaus emocinis patyrimas keičiasi priklausomai nuo jo kalbinės raiškos, priklausomai nuo mūsų moralinio žodyno. „Nėra tokios žmogaus emocijos, kuri nebūtų įkūnyta interpretavimo kalboje.“[6] Be kalbos mes neturėtume moralės ir negalėtume tapti asmenybėmis. Buvimas asmenybe neatskiriamas nuo to, kaip mes interpretuojame savo veiksmus. Nuo šio teiginio tik vienas žingsnis iki Tayloro polemikos su liberalais, pretenduojančiais į nešališkumą ir neutralumą. Asmenybės negalima traktuoti vien tik kaip objekto tarp objektų, nekreipiant dėmesio į tai, kaip ji pati suvokia savo veiksmus ir ją supančią aplinką.

[6] Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1985, t. 1, p. 75.

Panašiai kaip Heideggeris, Paulis Ricoeuras, McIntyre'as ar Rorty, Tayloras į asmenį žiūri kaip į tam tikrą pasakojimą. Savo veiksmus mes vieningus padarome tam tikru moraliniu pasakojimu. Žmogaus veiksmų tvarka neatskiriama nuo juos įprasminančio individualaus ar kolektyvinio pasakojimo. Socialiniuose moksluose šiandien populiarią pasakojimo idėją, kurią interpretuoja tiek komunitarai, tiek liberalai, Tayloras mėgina panaudoti kaip argumentą, nukreiptą prieš gamtamokslinį, o kartu ir liberalųjį požiūrį į žmogų.

Naratyvinė individo prigimtis, jo sugebėjimas interpretuoti savo veiksmus, Tayloro nuomone, neleidžia pereiti prie humanitarinių ir socialinių mokslų konstravimo pagal gamtos mokslų modelį. Individas negali būti traktuojamas vien tik kaip objektas tarp objektų. Humanitariniai mokslai negali pretenduoti į visišką vertybinį neutralumą. Jie negali visiškai išeiti už tų moralinių distinkcijų, kuriomis suvokiame savo asmeninį tapatumą. Jie negali pakeisti ar eliminuoti mūsų pačių savo veiksmams teikiamos prasmės. Tą padarę, humanitariniai ir socialiniai mokslai visiškai prarastų savo objektą.

Vienas reikšmingiausių Tayloro teorinių įnašų yra komunitarizmo ir jį tradiciškai lydinčio konservatizmo atskyrimas. Tayloras ne tik atsisako tradicijos ir kritinės proto veiklos supriešinimo, bet išreiškia konservatizmui priešingą įsitikinimą: tradicija ir kritinė proto veikla yra ne tik suderinami, bet ir vienas kitam reikalingi dalykai. Toks *Autentiškumo etikos* autoriaus požiūris grindžiamas jau minėta jo moralinių dalykų artikuliacijos samprata. Jeigu nėra vienintelio, išskirtinio moralinių horizontų artikuliavimo būdo, tai savo moraliniais samprotavimais ieškome ne jų absoliutaus pagrįstumo, bet vienos moralinės pozicijos pranašumo prieš kitą. Be kritinės proto veiklos ši paieška taptų neįmanoma.

Autentiškumo etikoje Tayloras nurodo ir grįžtamąjį mora-

linės artikuliacijos poveikį mūsų veiksmams. Moralinis mūsų jausmų ir troškimų įvardijimas iš esmės pakeičia poelgių kokybę. „Žodžiai, - pasak Tayloro, - kartais gali turėti didžiulę moralinę galią."[7] Būtent iš to kyla jo jautrus požiūris į idėjines modernybės laikų transformacijas. Autentiškumas, pavyzdžiui, yra pagrįstas moralinis idealas, tačiau šiuolaikinėje visuomenėje jis lengvai apauga tokiomis artikuliacijomis, kurios iškreipia jo, o kartu ir juo gyvenančių žmonių veiksmų supratimą. Tayloro tikslas - grąžinti pirminę kai kurių modernybės laikų moralinių idealų reikšmę. Kaip tik tam jis imasi istorinių studijų.

Nuo Tayloro asmenybės sampratos galima tiesiogiai pereiti prie jo politinio komunitarizmo. Jeigu asmenybė neatskiriama nuo jautrumo tam tikriems moraliniams reikalavimams, o tuos reikalavimus įkūnija tam tikros kultūrinio gyvenimo formos, tai tų kultūrinių formų prioriteto pabrėžimas tampa savaime suprantamas dalykas. Komunitarizmas glūdi prielaidoje, kad moralinio subjekto tapatumas neįsivaizduojamas be jo priklausymo istoriškai kintamai kultūrinei bendruomenei. Šitaip Tayloro psichologiniuose apmąstymuose akcentuojami moraliniai horizontai lengvai pavirsta kultūriniais, ir remdamasis ta pačia logika - horizontai pirmesni už individualų pasirinkimą - jis jau gali pradėti kalbėti apie visuomeninių vertybių pirmumą individualaus pasirinkimo atžvilgiu. Nuo hermeneutinės asmens sampratos iki komunitarizmo, pasirodo, tik vienas žingsnis.

Tačiau tarp Tayloro politinio komunitarizmo ir jo asmenybės sampratos egzistuoja dar viena tarpinė grandis. Tai požiūris į kalbą. Kalbos filosofija yra jo politinę ir psichologinę koncepcijas jungiantis tiltas. Be jo *Autentiškumo etikos* autoriaus komunitarizmas atrodytų ne toks nuoseklus.

[7] Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989, p. 96.

Charlesas Tayloras laikosi Heideggerio ir Gadamerio išplėtotos vadinamosios ontologinės kalbos sampratos. Kalba esanti ne pasaulio pažinimo instrumentas, bet viso žmogiškojo patyrimo pagrindas. Tokį savo pirmtakų požiūrį į kalbą Tayloras paverčia argumentu komunitarizmo naudai. Sąlygodama visą mūsų žmogiškąjį patyrimą, kalba sykiu yra ir mūsų bendruomeninių ryšių pagrindas. Būtent kalbinė pasaulio artikuliacija ryškiausiai demostruoja mūsų visuomeninę prigimtį. Paties Tayloro žodžiais tariant, „kalba formuojasi ir auga ne monologe, bet dialoge, ar dar tiksliau - kalbinės bendruomenės gyvenime"[8].

Toks kalbos reikšmės akcentavimas gerai pažįstamas Vakarų filosofinės minties istorijoje. Jo ištakų reikia ieškoti romantizmo epochos filosofų darbuose. Kalbos ir bendruomenės kultūrinės reikšmės akcentavimas nuo XIX a. pradžios dažniausiai pasitaiko kartu (tą puikiai patvirtina ir Lietuvos filosofinės minties istorija). Todėl akivaizdu, kad Tayloras tęsia romantinę kalbos ir politinės filosofijos siejimo tradiciją. Kaip tik toks požiūris į kalbą jam padeda apmąstymus apie asmens prigimtį susieti su politine filosofija. Taip atsiranda filosofinis komunitarizmo pagrindas: bendruomenė neįsivaizduojama be konkrečią kalbinę išraišką turinčių moralinių horizontų, ir, kita vertus, tie horizontai traktuotini kaip būtina asmens tapatumo sąlyga.

Visus socialinius mokslus Tayloras apibūdina kaip interpretacinius ir juos gana aiškiai atskiria nuo gamtos mokslų. Socialiniai mokslai nėra mokslai apie nuo mūsų vertybinių įsitikinimų nepriklausomo išorinio pasaulio objektus. Tie mokslai negali atsiriboti nuo to, kaip mes patys interpretuojame savo veiksmus. „Socialiniai mokslai, - sako pats Tayloras, - yra mūsų socialinės praktikos dalis, ir todėl jie negali

[8] Charles Taylor, *Human Agency and Language*, t. 1, p. 234.

būti *wertfrei;* jie yra moraliniai mokslai daug radikalesne prasme, negu buvo įsivaizduojama XVIII amžiuje."[9] Kartu tai reiškia, kad nepagrįstos yra bet kokios pretenzijos į neutralią politinę teoriją. Toks *Autentiškumo etikos* autoriaus nusistatymas jau skamba kaip atvira polemika su liberalizmu.

Tayloro komunitarizmas neįsivaizduojamas be liberalizmo kritikos už gamtamokslinį asmens traktavimą. Epistemologinę Naujųjų amžių filosofijos orientaciją, jo tvirtinimu, lydi reikšmingos moralės filosofijos permainos. Atskleisti tas permainas ir yra pagrindinis jo istorinių studijų tikslas.

Kokios tai permainos? Trumpai galima nurodyti tris pagrindines: 1) subjektas Naujaisiais amžiais pradedamas traktuoti kaip visiškai nuo savo kūniškos ir socialinės prigimties galinti objektyvuotis substancija, 2) į jį vis labiau pradedama žiūrėti kaip į socialinio gyvenimo centrą, turintį teisę vien instrumentiškai traktuoti savo aplinką ir kartu 3) visa visuomenė pradedama laikyti individų - atomų sutartimi. Tos trys permainos, Tayloro įsitikinimu, moderniąją moralės filosofiją neišvengiamai nukreipė utilitarizmo, o politinę teoriją - liberalizmo kryptimi. Vis didesni gamtamokslinio mąstymo laimėjimai skatino to mąstymo invaziją į jam neprideramas socialinių mokslų sritis. Liberalus visuomenės aiškinimas tapo vienas iš tos invazijos padarinių.

Moralinių samprotavimų konstravimas pagal gamtos mokslų modelį ir verčia pradėti akcentuoti individo teises. Moralės filosofai pagrindinį dėmesį pradeda skirti individualių veiksmų determinantams ir pamiršta visuomeninį ir kultūrinį tų veiksmų sąlygotumą. Todėl moralė būtinai pradedama tapatinti su kokia nors individualų pasirinkimą pateisinančia procedūra, o ne su visuomeniškai įforminta ir

[9] Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1985, p. 57.

šia prasme substancialia gėrio koncepcija. Tokiame kontekste procedūrinis liberalizmas, apie kurį Tayloras daug kalba *Autentiškumo etikoje*, tampa tiesiog neišvengiamas dalykas.

Analizuodamas kultūrines Vakarų visuomenės permainas, Tayloras pabrėžia, kad moderniajai politinei visuomenei būdingą individo teisių iškėlimą lydi tai, kad vis labiau atsisakoma substancialių gėrio koncepcijų. Visą dėmesį sutelkus į individo teises, pradedamos šalinti kokybiniais skirtumais pagrįstos moralinės distinkcijos. Panašiai kaip vertybiniais klausimais nekalba modernieji gamtos mokslai, liberalizmo filosofija taip pat vis labiau pradeda pretenduoti į neutralumą ir nešališkumą. Visose visuomeninio gyvenimo srityse triumfuojantis egalitarizmas pradeda skverbtis ir į tas sritis, kuriose tiesiog neįmanoma išsiversti be hierarchinių struktūrų. Nesąlygiškas individo teisių iškėlimas akivaizdžiai skatina pasmerkti užmarščiai bendruomenines vertybes.

Tayloras nuolatos pabrėžia, kad polemizuoti su liberalais jį pastūmėja ne kokie nors atskiri nesutarimai, bet visiškai skirtingos socialinio gyvenimo ontologijos sampratos. Politinis liberalizmas akcentuoja individualaus pasirinkimo laisvę, o Tayloras mano, jog pirmiau už individualų pasirinkimą egzistuoja tam tikri socialiniai ir kultūriniai horizontai: „Laisvas Vakarų individas toks yra tik visos visuomenės dėka"[10]. Individualios laisvės idėja taip pat neatskiriama nuo to, kaip individas suvokia save ir savo aplinką, kokius dalykus jis laiko vertingais, o kokius beverčiais. Jeigu nebūtų skirtingos mūsų pasirinkimą įprasminančių dalykų vertės, tai bet koks mūsų pasirinkimas taptų beprasmis. Šiai minčiai pagrįsti nemaža vietos skiriama *Autentiškumo etikoje*.

Kaip ir kiti šiuolaikiniai komunitarai, Tayloras mano, kad liberalai neteisingai supranta individualaus pasirinkimo pri-

[10] Ibid, p. 206.

gimtį. Jo nuomone, iš liberalų akiračio pradingsta socialinis ir kultūrinis to pasirinkimo determinuotumas. Kaip priešybę liberalaus nešališkumo politikai jis siūlo savąją bendro visuomeninio gėrio koncepciją.

Bendros visuomeninės vertybės, Tayloro teigimu, egzistuoja pirmiau už individualų pasirinkimą. Todėl į visuomenę negalima žvelgti vien individo teisių požiūriu. Priklausomybė tam tikrai istorinei bendruomenei, kaip jau minėta, suteikia moralinės orientacijos aplinkoje gaires. Be tokios orientacijos individas nesuvoktų savo tapatybės, o tai reiškia, kad beprasmiška būtų kalbėti ir apie individo teisių gynimą. Šio Tayloro filosofinio akcento esmę vykusiai yra apibūdinęs Willas Kymlicka: „Bendruomeninis gyvenimo būdas suformuoja pagrindą visuomeninio gėrio koncepcijoms įvertinti, ir individualaus pasirinkimo svoris priklauso nuo to, kiek tas pasirinkimas dera ir prisideda prie to bendro gėrio"[11].

Visuose savo darbuose Tayloras pabrėžia į individo pasirinkimą neredukuojamų socialinių vertybių svarbą. Būtent tos vertybės, kaip paaiškėja, yra sunkiausiai suderinamos su liberalų iškeliama „negatyvia" laisve, kuriai turi nebūti vien tik išorinių kliūčių mūsų veiksmams. Ne mažiau reikšmingą Tayloras teigia esant „pozityviąją" laisvę, susijusią su moraliniais individualios laisvės realizavimą įprasminančiais tikslais. Komunitarizmo ir liberalizmo priešpriešos esmę, regis, ir sudaro ginčas dėl šitų dviejų laisvės koncepcijų.

Tačiau negalima teigti, kad Tayloras neigia politinę individualių laisvių reikšmę. Su liberalais jis daugiau polemizuoja dėl tų laisvių genezės sampratos. Net pati liberaliausia visuomenė, jo įsitikinimu, neišgyventų be patriotinės piliečių

[11] Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, 1990, p. 206. Šis autorius šiuo metu jau yra vienas didžiausių Charleso Tayloro oponentų. Žr. jo *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, 1989.

identifikacijos, kuri pagrįsta tuo, jog pripažįstamos tam tikros bendros socialinės ir kultūrinės vertybės. Patriotizmas - tai „identifikavimasis su tam tikromis vertybėmis pagrįsta istorine bendruomene"[12]. Be tokios patriotinės identifikacijos prasidėtų socialinių ryšių erozija, kuri skaudžiai paliestų ir individo laisvę. Visuomenė, Tayloro nuomone, nėra vien tik individų laisvei riboti ir joms ginti sudarytas kontraktas. Bet kuri visuomenė, taip pat ir liberalioji Vakarų, išauga iš žymiai subtilesnio kultūrinio audinio, kurį maitina daugybė moralinių šaltinių.

Procedūrinis liberalizmas gali neutraliai žiūrėti į tikinčius ir netikinčius, į homo- ir heteroseksualinės orientacijos žmones, tačiau jis negali išlikti neutralus patriotų ir antipatriotų atžvilgiu. Geri kareiviai, kaip yra sakęs McIntyre'as, gali nebūti liberalai, tačiau jie privalo būti patriotai[13]. Tayloras neabejotinai sutiktų su tokiu savo kolegos tvirtinimu. *Autentiškumo etikoje* jis gana aiškiai sako, kad patriotinės identifikacijos su istorine bendruomene sunykimas tampa viena iš Vakarų visuomenės politinio gyvenimo fragmentacijos priežasčių.

Šioje knygoje Tayloras nurodo ir naujus procedūrinio liberalizmo pavojus. Šiuolaikinė Vakarų visuomenė balansuoja tarp demokratijos ir to, ką jis, remdamasis Alexis de Tocqueville'iu, vadina „švelniuoju despotizmu". Tas despotizmas randasi iš dviejų tarpusavyje susijusių procesų - politinės valdžios centralizacijos ir visuomeninio gyvenimo fragmentacijos. Kadangi šiuolaikinių Vakarų visuomenių nariai vis mažiau bepajėgia identifikuotis su politine bendruomene, biurokratinė valdžia gali tuo nesunkiai pasinau-

[12] Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, p. 199.

[13] Alasdair McIntyre, *Is Patriotism a Virtue*. The Lindlay Lecture, University of Kansas, 1984, p. 17.

doti ir pereiti prie naujų paternalistinio piliečių traktavimo formų. Švelnusis despotizmas nėra tradicinė tironija, tačiau, kaip ir jo ankstesnės formos, jis sudaro ne menkesnį pavojų individualiai laisvei.

Keleto pastarųjų amžių Lietuvos kultūrinio ir politinio gyvenimo aplinkybės lėmė tai, kad komunitarizmas mūsų politinės minties istorijoje liko kiek iškilesnis negu liberalizmas. Daugelis Tayloro argumentų artimi tam, ką savo darbuose rašė Mykolas Römeris, Stasys Šalkauskis, Antanas Maceina ar Kazys Pakštas. Šiuo atžvilgiu, Lietuvos padėtis iš esmės skiriasi nuo Šiaurės Amerikos padėties. Kitaip nei JAV ar Kanadoje, politinis liberalizmas Lietuvoje dažniausiai ne dominuodavo politinėje filosofijoje, o užimdavo oponento padėtį.

Nežinia kaip toliau pakryps filosofinės diskusijos politiniais klausimais Lietuvoje. Tačiau jau šiandien aišku, kad mums trūksta ne kurios nors iš liberalizmo ar komunitarizmo teorijos išmanymo, bet tos akademinio ir kultūrinio gyvenimo įtampos, kuri anapus Atlanto Taylorą verčia oponuoti Rawlsui, Kymlicką Taylorui ir net tos pačios stovyklos viduje - Taylorą ginčytis su McIntyre'u. Tiek komunitaro Tayloro, tiek liberalo Rawlso idėjų gyvybę mūsų krašte galima palaikyti tik vienu būdu - jas įjungiant į mūsų pačių diskusiją teoriniais politinio gyvenimo klausimais. Tam mūsų pokalbiui apie savo visuomenę ir reikalingi garsių užsienio autorių politinių traktatų vertimai į lietuvių kalbą.

Alvydas Jokubaitis

SKIRIU BISIA'I

PADĖKOS ŽODIS

DĖKOJU Connie ir Frankui Moore už pagalbą aptariant šį projektą, taip pat Ruthai Abbey ir Wanda'i Taylor už rūpestingą rankraščio perskaitymą. Dėkingas esu Eusebia'i da Silva, padėjusiai nužymėti šio projekto, taip pat ir didesnio, kuriam šis priklauso, apybraižas.

Trys negalios

I

Šioje knygoje ketinu rašyti apie kai kurias modernybės negalias. Turiu galvoje tuos mūsų šiuolaikinės kultūros ir visuomenės bruožus, kuriuos žmonės iš patirties žino kaip civilizacijos „vystymosi" netektis ir nuosmukį. Kartais žmonės jaučia, kad per paskutiniuosius metus ar dešimtmečius - pavyzdžiui, nuo Antrojo pasaulinio karo ar nuo šešto dešimtmečio - įvyko kažkoks reikšmingas nuosmukis. O kartais nujaučiama žymiai ilgesnį istorinį laikotarpį apimanti netektis: visa modernioji epocha, pradedant XVII amžiumi, dažnai suvokiama kaip chronologiniai nuosmukio rėmai. Tačiau, kad ir kaip besiskirtų laiko ribos, nuosmukio temomis esama tam tikro sutarimo. Dažniausiai ši tema - tai kelių pagrindinių melodijų variacijos. Šioje knygoje norėčiau išskirti dvi tokias pagrindines temas, o paskui griebtis trečios, kurią daugiausia sąlygoja abi pirmosios. Šios trys temos jokiu būdu neišsemia dalyko esmės, tačiau jos pagauna daug ką iš to, kas mus neramina ir trikdo šiuolaikinėje visuomenėje.

Tie rūpesčiai, apie kuriuos kalbėsiu, yra labai gerai pažįstami. Apie juos niekam nereikia priminti; dėl jų nuolatos diskutuojama, aimanuojama, ginčijamasi ir jiems priešinamasi visų rūšių masinės informacijos priemonėse. Tai jau lyg ir būtų priežastis apie juos daugiau nekalbėti. Tačiau esu įsitikinęs, jog tai, kad ši tema tokia nuvalkiota, slepia painiavą,

jog mes iš tikrųjų nesuprantame mus neraminančių permainų, kad įprastinė diskusijų apie jas vaga tik jas iškreipia ir todėl neleidžia suprasti, kaip galėtume jas įveikti. Modernybę apibūdinančios permainos yra ne tik labai gerai pažįstamos, bet ir labai trikdančios, ir todėl vis tik verta dar kartą jas aptarti.

(1) Pirmasis susirūpinimo šaltinis yra individualizmas. Žinoma, individualizmas taip pat įvardija ir tai, ką daugelis žmonių laiko puikiausiu moderniosios civilizacijos laimėjimu. Mes gyvename pasaulyje, kuriame žmonės turi teisę patys rinktis savo gyvenimo stilių, pagal sąžinę spręsti, kuriuos įsitikinimus remti, patys formuoti savo gyvenimą daugybe jų protėviams nežinomų būdų. Ir mūsų teisinės sistemos visuotinai šias teises gina. Žmonės iš esmės nebeaukojami tariamai šventos, juos pranokstančios tvarkos vardan.

Labai maža kam tekyla noras šito laimėjimo atsisakyti. Daugelis mano, kad jis vis dar nevisiškai įtvirtintas, kad mūsų laisvę būti savimi vis dar pernelyg riboja ekonomikos sanklodos, šeimyninio gyvenimo modeliai ar tradicinės hierarchijos sampratos. Tačiau daugelis iš mūsų esame nusiteikę nevienareikšmiškai. Modernioji laisvė buvo iškovota išsivaduojant iš senesniųjų moralinių horizontų. Žmonės buvo įpratę save suvokti kaip didesnės tvarkos dalį. Kartais tai būdavo kosminė tvarka, „didžioji būties grandinė", kurioje žmonės figūravo jiems skirtoje vietoje, šalia angelų, dangaus šviesulių ir mums artimų žemiškųjų padarų. Šią hierarchišką visatos tvarką atkartodavo žmonių visuomenės hierarchijos. Žmonės dažnai būdavo prirakinti prie tam tikros jiems skirtos vietos, vaidmens ir posto, nuo kurių nukrypti buvo beveik neįsivaizduojamas dalykas. Modernioji laisvė skynėsi kelią tokias tvarkas diskredituodama.

Tačiau ribodamos mus, tos tvarkos kartu teikė prasmę pasauliui ir įvairiai visuomenės gyvenimo veiklai. Mus supę

daiktai būdavo ne tik potenciali žaliava ar instrumentas mūsų sumanymams, bet ir turėjo savo vietos didžiojoje būties grandinėje suteiktą prasmę. Erelis buvo ne tik vienas iš paukščių, bet ir visų gyvūnų karalius. Lygiai taip pat ne vien instrumentinę reikšmę turėjo ir visuomenės ritualai bei normos. Šitų tvarkų diskreditavimas buvo pavadintas pasaulio „atkerėjimu". Su tuo atkerėjimu daiktai prarado šiek tiek savo magiškumo.

Porą amžių smarkiai ginčytasi dėl to, ar tai jau tikrai toks vienareikšmiškai geras dalykas. Tačiau noriu sutelkti dėmesį kitur. Labiau norėtųsi pažvelgti į tai, ką kai kas suvokė kaip šio reiškinio padarinius žmogaus gyvenimui ir jo prasmei.

Dažnai būdavo reiškiamas susirūpinimas, kad su platesniais socialiniais ir kosminiais veiklos horizontais individas prarado kažką svarbaus. Kai kas apie tai rašė kaip apie gyvenimo herojinio matmens praradimą. Žmonės nebeturi aukštesnio tikslo, nebesuvokia kažko, vardan ko galėtų numirti. Taip praeitame amžiuje kartais kalbėdavo Alexis de Tocqueville'is, nurodydamas *petits et vulgaires plaisirs*, kurių demokratijos amžiuje žmonės siekia[1]. Pasak kitos formuluotės, mes kenčiame nuo aistros stygiaus. Šitaip „dabartinį amžių" apibūdino Kierkegaardas. Nietzsches „paskutiniai žmonės" taip pat yra žemiausiame šito nuopuolio rate; jie gyvenime nieko nebesiekia, išskyrus „malonumą menką"[2].

Šis tikslo praradimas buvo siejamas su tam tikru susiaurėjimu. Susitelkę į savo individualų gyvenimą, žmonės prarado platesnį akiratį. Demokratinė lygybė, sako Tocqueville'is, individą traukia jo paties link *et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre coeur*[3]. Kitaip tariant, tamsioji individualizmo pusė yra asmens susitelkimas į save, kuris mūsų gyvenimą padaro lėkštą ir siaurą, jį nuprasmina ir verčia vis mažiau domėtis kitų žmonių gyvenimais ar visuomene.

Šis rūpestis neseniai ir vėl tapo aktualus, kai buvo sunerimta dėl „tolerantiškos visuomenės", „1-ojo asmens kartos" ar „narcisizmo" įsigalėjimo padarinių, jei imsime vien tik tris geriausiai žinomas formuluotes. Šiuolaikinei kultūrai būdingomis formomis sugrįžo suvokimas, kad gyvenimas pasidarė lėkštesnis ir siauresnis ir kad tai sietina su nenormaliu ir apgailėtinu asmens susitelkimu į save. Tai apibrėžia mano pirmąją temą.

(2) Pasaulio atkerėjimas susijęs su kitu nepaprastai reikšmingu modernybės laikų fenomenu, taip pat labai neraminančiu daugelį žmonių. Jį mes galime pavadinti instrumentinio proto prioritetu. „Instrumentiniu protu" vadinu tokios rūšies racionalumą, kurį mes pasitelkiame numatydami ekonomiškiausias priemones tikslams pasiekti. Jo sėkmės kriterijai yra maksimalus efektyvumas, geriausias išlaidų ir pelno santykis.

Nėra abejonių, kad nušlavus senas tvarkas, nepaprastai išsiplėtė instrumentinio proto mastas. Jeigu jau visuomenė nebeturi šventos struktūros, jeigu socialinės organizacijos ir veiklos būdų toliau nebegrindžia daiktų tvarka ar Dievo valia, tai jie tampa pasirinkimo dalyku. Juos galima naujai suprojektuoti, atsižvelgiant į jų poveikį individų laimei ir gerovei, kuriuos laikome savo tikslu. Pradedami taikyti instrumentinio proto kriterijai. Panašiai, jeigu mus supančios būtybės praranda didžiojoje būties grandinėje joms skirtą vietą, jas jau galima traktuoti kaip žaliavą ar instrumentus mūsų sumanymams.

Ši permaina vienu atžvilgiu išlaisvina. Tačiau taip pat plačiai juntamas nerimas, kad instrumentinis protas ne tik išplėtė laisvės mastą, bet ir grasina užvaldyti mūsų gyvenimą. Bijoma, kad dalykus, kuriuos turėtų lemti kiti kriterijai, nuspręs efektyvumo ir „išlaidų ir pelno" analizė, kad nepriklausomus mūsų gyvenimą turinčius valdyti tikslus užtemdys

reikalavimas maksimalizuoti našumą. Kaip šito susirūpinimo pagrindą galima nurodyti daugybę dalykų: pavyzdžiui, tai, kaip ekonominio augimo reikalavimai naudojami pateisinti labai netolygų turto ir pajamų paskirstymą, arba tai, kaip šitie reikalavimai mus padaro nejautrius gamtinės aplinkos poreikiams ir net potencialiai nelaimei. Arba galima prisiminti, kad daugumą mūsų socialinio planavimo būdų net tokiose svarbiose srityse kaip rizikos vertinimas valdo išlaidų ir pelno analizė, apimanti groteskiškas kalkuliacijas, kai doleriais vertinami žmonių gyvenimai[4].

Instrumentinio proto pirmumą taip pat akivaizdžiai liudija ir technologiją gaubiantis prestižas bei aura, ir kaip tik dėl to mes manome, kad technologinių sprendimų turime siekti net tuomet, kai reikia visiškai ko kito. Kaip savo naujoje knygoje įtikinamai parodo Bellah ir jo kolegos[5], su šiuo reiškiniu mes gana dažnai susiduriame politikoje. Bet jis veržiasi ir į kitas sritis, kaip antai į mediciną. Patricia Benner daugelyje reikšmingų darbų parodė, kad technologinė nuostata medicinoje dažnai nuošalėje palieka tokios rūšies priežiūrą, kuri pacientą traktuoja kaip vientisą, savo gyvenimo istoriją turinčią asmenybę, o ne tik kaip techninės problemos objektą. Visuomenė ir medicininės įstaigos paprastai nuvertina slaugių indėlį, nors būtent jos, o ne aukštąsias technologijas pažįstantys specialistai dažniausiai ir rodo pacientui tą žmogiškai jautrų rūpestį[6].

Taip pat manoma, jog dominuojantis technologijos vaidmuo yra prisidėjęs prie to, kad mūsų gyvenimas tapo siauras ir seklus, o tai jau aptariau dėstydamas pirmąją temą. Žmonės kalba apie juos supančios aplinkos rezonanso, jos gylio ar turtingumo praradimą. Beveik prieš 150 metų *Komunistų partijos manifeste* Marxas pastebėjo, kad vienas iš kapitalizmo vystymosi rezultatų buvo tai, jog „išnyko kas patvaru". Tuo norima pasakyti, kad patvarius, ilgalaikius,

dažnai raiškius daiktus, tarnavusius mums praeityje, į šalį nustumia trumpalaikės, menkavertės, pakeičiamos prekės, kuriomis mes save apsupame. Albertas Borgmanas kalba apie „instrumento paradigmą", kai mes vis labiau atsisakome „visapusiško įsipareigojimo" savo aplinkai, o pageidaujame bei gauname produktus, sumanytus tam tikrai naudai teikti. Mūsų namų šildymą, turint šiuolaikinę centrinio šildymo krosnį, jis lygina su tos pačios funkcijos vykdymu Amerikos pirmeivių laikais, kai į malkų kirtimą, krovimą, krosnies ar židinio kūrenimą turėjo įsijungti visa šeima[7]. Hannah Arendt atkreipė dėmesį į vis efemeriškesnę šiuolaikinių vartojimo daiktų kokybę ir įrodinėjo, kad „žmogaus pasaulio realumas ir tvirtumas visų pirma paremtas tuo, kad mus supantys daiktai daug pastovesni, negu juos sukūrusi veikla"[8]. Šiuolaikinių prekių pasaulyje tam pastovumui iškyla grėsmė.

Tokį grėsmės suvokimą sustiprina žinojimas, kad tą prioritetą kuria ne tik nesąmoninga orientacija, kuriai mus galbūt skatina ir kuria gundo modernieji amžiai. Kaip toks jis būtų sunkiai įveikiamas, bet galbūt bent jau veikiamas įtikinėjimais. Taip pat aišku, jog ta kryptimi mus stumia ir galingi socialinio gyvenimo mechanizmai. Vadybininkę, nesvarbu, kokios ji orientacijos, rinkos sąlygos gali priversti panaudoti tokią maksimalų efektą žadančią strategiją, kurią ji pati suvokia esant destruktyvią. Biurokratą, kad ir kokių asmeninių įsitikinimų jis būtų, veiklos taisyklės gali versti daryti tokius sprendimus, kuriuos jis pats supranta kaip nukreiptus prieš žmogiškumą ir sveiką protą.

Marxas, Weberis ir kiti didieji teoretikai tyrinėjo šituos beasmenius mechanizmus, Weberio pavadintus vaizdžiu „geležinio narvo" terminu. Ir kai kurie žmonės iš tos analizės nori padaryti išvadą, kad tokių jėgų akivaizdoje esame visiškai bejėgiai arba bent jau būsime bejėgiai tol, kol visiš-

kai neišardysime tų institucinių struktūrų, - t.y. rinkos ir valstybės, - kurios paskutinius kelis amžius sąlygojo mūsų veiklą. Šitas siekimas šiandien atrodo toks neįgyvendinamas, kad prilygsta mūsų bejėgiškumo pripažinimui.

Prie to aš sugrįšiu vėliau, nors esu įsitikinęs, kad šitos kategoriškos fatalistinės teorijos yra abstrakčios ir klaidingos. Mūsų laisvės mastas nėra lygus nuliui. Todėl ir verta pasvarstyti apie tai, kokie turėtų būti mūsų tikslai ir ar instrumentinis protas mūsų gyvenime neturėtų vaidinti mažesnio vaidmens negu ligi šiol. Tie analitikai teisūs tuo požiūriu, kad viskas nesibaigia individų pasaulėžiūros pakeitimu ir kad tai nėra tik mūšis už žmonių „širdis ir protus", kad ir koks svarbus jis būtų. Šioje srityje reikalingos ir institucinės permainos, net jei jos ir negali būti tokios radikalios ir visuotinės, kaip siūlė didieji revoliucijos teoretikai.

(3) Taip prieiname politinį lygmenį, t.y. baimę keliančius individualizmo ir instrumentinio proto padarinius politiniam gyvenimui. Su vienu iš tų padarinių aš jau supažindinau. Industrinės-technologinės visuomenės institucijos ir struktūros griežtai riboja mūsų pasirinkimus; visuomenę ir individus jos verčia instrumentiniam protui teikti tokią reikšmę, kokios mes niekuomet neteiktume rimtai susimąstydami apie moralę, ir šis sureikšminimas gali būti net labai destruktyvus. Turimi galvoje tie didžiuliai sunkumai, su kuriais susiduriame besigalynėdami net su tokiais mums gyvybiškai svarbiais aplinkos nuniokojimo pavojais kaip ozono sluoksnio plonėjimas. Kadangi tos jėgos formuoja ne tik mūsų socialinius sprendimus, tai pačia savo struktūra instrumentiniu protu grįsta visuomenė gali būti kaltinama dėl didžiulio individualios ir grupinės laisvės praradimo. Šukuojamam prieš plauką irgi sunku išlaikyti savo individualų gyvenimo stilių. Pavyzdžiui, visas kai kurių šiuolaikinių miestų planavimas bemaž neleidžia išsiversti be automobilio, ypač ten,

kur visuomeninis transportas nunyko, išstumtas privataus automobilio.

Tačiau dar yra ir kitoks laisvės praradimas, taip pat plačiai aptartas, ir bene įsimintiniausiai Alexis de Tocqueville'io. Visuomenė, kurioje žmonės yra tik „savo pačių viduje užsidarę" individai, - tai tokia visuomenė, kurios valdyme maža kas benorės aktyviai dalyvauti. Žmonės mieliau liks namie ir džiaugsis asmeninio gyvenimo malonumais, jei tik esamoji valdžia sukurs priemones šiems malonumams pasiekti ir jas plačiai paskirstys.

Tai atveria kelius naujo, specifiškai šiuolaikinės formos despotizmo pavojui, - despotizmo, kurį Tocqueville'is vadino „švelniuoju despotizmu". Tai jau nebus ankstesniųjų teroro ir priespaudos laikų tironija. Valdžia bus švelni ir paternalistinė. Ji gal net išlaikys demokratines formas, periodiškai skelbs rinkimus. Tačiau tikrovėje viską valdys „begalinė globojanti valdžia"[9], kurią menkai kontroliuos žmonės. Vienintelis būdas nuo to apsiginti, Tocqueville'io nuomone, yra gyva politinė kultūra, vertinanti dalyvavimą kelių lygių valdžioje ir savanoriškose asociacijose. Tačiau jai kelią pastoja į save susitelkusio individo atomizmas. Smukus dalyvavimui valdžioje, nunykus šitą dalyvavimą užtikrindavusioms šalutinėms asociacijoms, atskiras pilietis lieka vienišas prieš didžiulę biurokratinę valstybę, todėl visiškai pagrįstai pasijunta bejėgis. Tai dar labiau atima iš piliečio veiklos motyvaciją, ir ydingas švelnaus despotizmo ratas užsidaro.

Galbūt kažkas panašaus į šį atšalimą visuomeniškumo atžvilgiu ir jo sąlygojamą politinės kontrolės praradimą reiškiasi mūsų labai centralizuotame ir biurokratiškame politiniame pasaulyje. Daugelis šiuolaikinių mąstytojų Tocqueville'io darbus mano esant pranašiškus[10]. Jeigu taip, tai prieš mus iškyla pavojus prarasti politinę savo likimo kontrolę, tai, ką mes bendrai galime atlikti kaip piliečiai. O būtent tai

Tocqueville'is ir vadino „politine laisve". Grėsmė iškyla mūsų kaip piliečių orumui. Anksčiau minėti beasmeniai mechanizmai gali sumažinti mūsų kaip visuomenės laisvės mastą, tačiau politinės laisvės praradimas reikštų, kad net mums likę pasirinkimai jau būtų ne mūsų kaip piliečių, o už nieką neatsakingos paternalistinės valdžios pasirinkimai.

Taigi tokios yra tos trys modernybės negalios, kurių aš noriu imtis šioje knygoje. Pirmoji baimė susijusi su tuo, ką mes galime pavadinti prasmės praradimu, moralinių horizontų išnykimu. Antroji kalba apie tikslų užtemimą, kai susiduriama su nesuvaldomu instrumentiniu protu. Ir trečioji - tai laisvės praradimo baimė.

Žinoma, tos negalios nėra neginčijamos. Aš kalbėjau apie plačiai juntamus ir įtakingų autorių minimus rūpesčius, tačiau dėl jų nieko nėra sutarta. Netgi tie, kurie patiria panašų susirūpinimą, diskutuoja dėl to, kaip tie rūpesčiai turėtų būti suformuluoti. Ir nemaža žmonių nori juos iškart atmesti. Žmonės, giliai įaugę į tai, ką kritikai vadina „narcisizmo kultūra", jiems prieštaraujančius traktuoja kaip geidžiančius ankstesniojo, labiau despotiško amžiaus. Šiuolaikinio technologinio proto gerbėjai mano, kad instrumentinio proto prioriteto kritika yra reakcinga ir obskurantiška, nukreipta prieš mokslo pasauliui teikiamą naudą. Taip pat esama ir vien tik negatyvios laisvės šalininkų, manančių, kad politinės laisvės vertinimo laikai praėjo ir kad mokslinį valdymą ir maksimalią kiekvieno piliečio laisvę sujungsianti visuomenė ir yra kaip tik tai, ko mes turime siekti. Modernybė turi savo gynėjus ir kritikus.

Dėl nieko nėra sutarta, ir diskusija tęsiasi. Tačiau toje diskusijoje dažnai neteisingai suprantama tų permainų - kartais menkinamų, kartais garbinamų - prigimtis. Ir rezultatas esti tas, kad aptemdoma tikroji būtinų moralinių pasirinkimų prigimtis. Bent jau aš tvirtinsiu, kad teisingas nėra nei tas

kelias, kurį rekomenduoja karšti gynėjai, nei tas, kurį siūlo atviri kritikai. Atsakymo nerasime ir paprasčiausiai sverdami, tarkime, individualizmo, technologijos ir biurokratinio valdymo pranašumus bei trūkumus. Šiuolaikinė kultūra yra daug subtilesnės ir sudėtingesnės prigimties. Teisūs, manau, yra tiek gynėjai, tiek kritikai, tačiau tas teisumas neįrodomas paprastu pranašumų bei trūkumų svarstymu. Visose mano aprašytose permainose tikrai nemaža esama ir žavinčių, ir žeminančių bei gąsdinančių dalykų, tačiau suprasti santykį tarp viena ir kita nereiškia pasverti, kokią kainą jūs turėsite sumokėti už neigiamus pozityvių rezultatų padarinius, o išsiaiškinti, kaip tuos procesus nukreipti daugiausia vilčių teikiančia kryptimi ir nenuslysti į menkavertes formas.

Deja, neturėčiau erdvės deramai išnagrinėti visus šiuos tris klausimus, todėl dabar siūlau trumpesnį kelią. Pradėsiu nuo pirmosios temos, susijusios su individualizmo pavojais ir prasmės praradimu. Ją aptarsiu kiek plačiau. Išsiaiškinęs šio klausimo sprendimo būdą, pasiūlysiu panašią kitų dviejų klausimų traktavimo kryptį. Tai reiškia, kad didžioji diskusijos dalis suksis apie pirmosios temos ašį. Todėl detaliau panagrinėkime, kokiu pavidalu ši tema iškyla šiandien.

Neartikuliuota diskusija

II

Ją mes galime pagauti, skaitydami šiuo metu JAV labai įtakingą Allano Bloomo knygą *The Closing of the American Mind*. Pati knyga buvo gana įstabus fenomenas: akademiško politinių mokslų teoretiko darbas apie šiandienos studentų pažiūrų atmosferą, didžiai paties autoriaus nuostabai, kelis mėnesius vis pasirodydavo *New York Times* bestselerių sąraše. Knyga palietė jautrią stygą.

Ji užėmė griežtai kritišką poziciją šiandieninio mokyto jaunimo atžvilgiu. Pagrindinis knygoje nurodytas jaunimo požiūrio į gyvenimą bruožas - tai gana paviršutiniškas reliatyvizmas. Kiekvienas turįs savo „vertybes", ir dėl jų esą neįmanoma ginčytis. Tačiau, kaip pastebėjo Bloomas, tai ne vien tik epistemologinė pozicija, požiūris į proto galimybių ribas; tai esą laikoma moraline pozicija: tu privalai neginčyti kitų žmonių vertybių. Jos yra kiekvieno asmeninis reikalas, kiekvieno gyvenimo pasirinkimas, ir jį reikia gerbti. Iš dalies tas reliatyvizmas esąs grindžiamas abipusės pagarbos principu.

Kitais žodžiais tariant, pats tas reliatyvizmas atsišakojo nuo tam tikros formos individualizmo, kurio principą galima būtų apibūdinti taip: kiekvienas turi teisę plėtoti savo gyvenimo formą, remdamasis savo supratimu apie tai, kas tikrai svarbu ar vertinga. Žmonės pašaukti būti savimi ir

siekti savirealizacijos. O ką tai reiškia - kiekvienas ar kiekviena sprendžia patys. Niekas kitas negali ar neturėtų bandyti diktuoti šio sprendimo turinio.

Šiandien tai gana gerai pažįstama pozicija. Ji atspindi tai, ką mes galime apibūdinti kaip savirealizacijos individualizmą, plačiai paplitusį mūsų laikais ir ypač išaugusį Vakarų visuomenėse nuo septinto dešimtmečio. Šis individualizmas buvo suvoktas ir aptartas kitose didelį poveikį padariusiose knygose: Danielio Bello *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Christopherio Lascho *The Culture of Narcissism* ir *The Minimal Self*, Gilleso Lipovetsky'o *L'ère du vide*.

Susirūpinimo tonas girdimas visose šiose knygose, nors galbūt jis ne toks ryškus Lipovetsky'o darbe. Tasai rūpestis formuluojamas beveik taip pat, kaip aš apibūdinau pirmąją temą. Šis individualizmas implikuoja tai, kad žmogaus „aš" virsta susitelkimo centru, o sykiu nustelbiami ar net nesuvokiami bet kokie subjektą peržengiantys klausimai ar reikalai - tarkime, religiniai, politiniai, istoriniai. Dėl viso šito gyvenimas susiaurėja ir tampa seklus[11]. Ir tas susirūpinimas būtinai persimeta į mano trečiąją aprašytą sritį: šiuos autorius jaudina galimi išties liūdni politiniai šito kultūrinio pasikeitimo padariniai.

Su didele šių autorių šiuolaikinės kultūros kritikos dalimi aš sutinku. Manau - ir tai netrukus paaiškinsiu, - jog šiandien daugelį suviliojęs reliatyvizmas yra didelė klaida, o kai kuriais atžvilgiais net savęs mulkinimas. Susidaro įspūdis, kad savirealizacijos kultūra iš daugelio žmonių atėmė juos peržengiančių dalykų suvokimą. Ir nemažiau akivaizdu, kad ji įgavo lėkštus ir pataikavimą sau skatinančius pavidalus. Tai net gali privesti prie tam tikro absurdo, kai tarp savimi būti siekiančių žmonių randasi naujos konformizmo, o vėliau ir naujos priklausomybės formos: dėl savo tapatybės netikri žmonės kreipiasi į visokius apsišaukėlius ekspertus

ir mokytojus, besidangstančius mokslo ar kokio egzotiško dvasingumo prestižu.

Tačiau kai ką aš noriu ir apginti nuo šių autorių argumentų spaudimo. Tai aiškiausiai matyti Bloomo darbe, galbūt ypač dėl jo paniekos aprašomai kultūrai. Jis, ko gero, nesupranta, kad joje veikia galingas moralinis idealas, kad ir kokios nupigintos bei iškreiptos būtų jo išraiškos. Savirealizaciją grindžia moralinis buvimo savimi idealas, - ta prasme, kuria buvimas savimi suprantamas modernybės laikais. Prieš porą dešimtmečių didelį poveikį turėjusioje knygoje tai puikiai apibūdino Lionelis Trillingas, šiuolaikinę šio idealo formą atskyręs nuo ankstesniųjų. Skirtumą įvardija knygos pavadinimas - (*Nuoširdumas ir autentiškumas*) *Sincerity and Authenticity*, ir, sekdamas juo, šiuolaikiniam idealui apibūdinti aš taip pat vartosiu „autentiškumo" terminą.

Ką aš laikau moraliniu idealu? Sakydamas „moralinis idealas", turiu galvoje įmanomai geresnio ir tauresnio gyvenimo vaizdą, kai „geresnis" ir „tauresnis" apibrėžiami ne pagal tai, ko mes kartais siekiame ar norime, bet siūlo mums pačią siekiamybę.

Tokie stiprūs terminai kaip „narcisizmas" (Lascho žodis) ar „hedonizmas" (Bello deskripcija) turi parodyti tai, kad šie autoriai neįžvelgia čia jokio moralinio idealo; arba jeigu ir įžvelgia, bent paviršiuje, tai veikiausiai suvokia jį kaip pataikavimo sau priedangą. Pasak Bloomo: „Didžioji dauguma studentų nors ir nori kaip ir visi kiti gerai apie save manyti, bet suvokia esą susirūpinę savo karjera ir tarpusavio santykiais. Egzistuoja tam tikra šitam gyvenimui žavesio patiną suteikianti savirealizacijos retorika, tačiau jie mato, kad joje nėra nieko itin tauraus. Išlikimo ideologija kaip žavėjimosi verta savybė užėmė heroizmo vietą"[12]. Neabejoju, kad tai apibūdina kai kuriuos, galbūt ir daugelį žmonių, tačiau didžiulė klaida būtų manyti, neva mums tai leidžia

suprasti šį mūsų kultūros poslinkį ir tą moralinį idealą, kurį turime suprasti, jeigu jau mėginame aiškintis, kodėl jis vartojamas kaip veidmainiška pataikavimo sau „patina".

Mes privalome suvokti moralinę tokių sąvokų kaip savirealizacija jėgą. Jeigu bandome ją paaiškinti kaip tam tikros rūšies egoizmą, kaip moralinio išglebimo, palyginti su ankstesniais daug kietesniais ir reiklesniais amžiais, didesnio nuolaidžiavimo sau atmainą, tai mes jau esam išklydę iš kelio. Kalbos apie „pernelyg didelį laisvumą" tik iškreipia dalyko esmę. Moralinio išglebimo esama, bet jo pasitaiko ne tik mūsų laikais. O mums reikia paaiškinti, kas būdinga mūsų laikams. Žmonės ne tik aukoja savo meilės ryšius ir rūpinimąsi vaikais vardan karjeros. Kažkas panašaus egzistavo visuomet. Esmė tai, kad daugelis žmonių šiandien jaučiasi tam *pašaukti,* jaučiasi turį tai daryti, jiems atrodo, jog be šito jų gyvenimas būtų tuščiai praleistas ir nepasiekęs pilnatvės.

Ši kritika iš akių išleidžia moralinę autentiškumo idealo jėgą. Jis kažkaip savaime diskredituojamas kartu su jo šiuolaikinėmis formomis. Ir tai nebūtų taip blogai, jeigu galėtume pereiti prie gynybinio puolimo. Tačiau ir čia teks nusivilti. Tai, kad autentiškumo palaikymas virsta nuosaikiu reliatyvizmu, reiškia, jog kažkaip nebepritinka energingiau ginti moralinį idealą. Iš mano anksčiau nurodytų prielaidų galima daryti išvadą, kad vienos gyvenimo formos iš tikrųjų yra aukštesnės už kitas, o tolerancijos individualiai savirealizacijai kultūra vengia tokių pareiškimų. Vadinasi, jų pozicijoje esama žlugdančio prieštaringumo, - ir tai ne kartą buvo pastebėta, - nes ir patį reliatyvizmą (bent jau iš dalies) stiprina moralinis idealas. Tačiau gal nuosekliai, o gal ir nenuosekliai pasirenkama būtent ši pozicija. Idealas nusenka iki kažkokios aksiomos, kuria neabejojama, bet kuri niekada neišdėstoma.

Noriu atkreipti dėmesį į tai, kad rinkdamiesi tą idealą,

autentiškumo kultūros žmonės palaiko tam tikrą taip pat ir daugelio kitų pripažįstamą liberalizmą. Tai neutralumo liberalizmas. Vienas iš jo pagrindinių principų yra tas, kad liberali visuomenė turi būti neutrali gero gyvenimo klausimais. Geras yra tas gyvenimas, kurio kiekvienas atskiras individas siekia savaip, ir todėl, jeigu valdžia užimtų kokią nors poziciją šiuo klausimu, pasidarytų šališka, - vadinasi, ir pristigtų vienodos pagarbos visiems piliečiams[13]. Ir nors daugelis šitos mokyklos autorių yra aistringi nuosaikiojo reliatyvizmo oponentai (Dworkinas ir Kymlicka tarp jų), jų teorijos rezultatas yra tai, jog svarstymai apie gerą gyvenimą nustumiami į politinių diskusijų pakraštį.

Ir galiausiai vienas iš moderniąją kultūrą sąlygojančių idealų lieka nepaprastai neartikuliuotas[14]. Oponentai jį niekina, o draugai apie jį negali prabilti. Visa diskusija yra susimokiusi tą idealą nustumti į šešėlį, padaryti jį nematomą. Tatai turi žalingų padarinių. Tačiau, prieš pereidamas prie jų, aš dar noriu paminėti kitus du veiksnius, taip pat susimokiusius šitą tylą įtvirtinti.

Vienas iš jų - tai moralinio subjektyvizmo dominavimas mūsų kultūroje. Turiu galvoje tą požiūrį, kad moralinių pozicijų niekaip negrindžia protas ar daiktų prigimtis ir kad jos galiausiai tik kiekvieno iš mūsų pasirenkamos, - mat esame į jas linkę. Protas, pasak šio požiūrio, negali spręsti moralinėse diskusijose. Žinoma, jūs galite kam nors nurodyti jo pozicijos padarinius, apie kuriuos tas asmuo galbūt nesusimąstė. Todėl ir autentiškumo kritikai gali nurodyti galimus socialinius ir politinius asmeninės savirealizacijos siekimo padarinius. Tačiau jeigu jūsų pašnekovas vis dar laikosi savo pradinės pozicijos, tai jau nieko nepavyks pasakyti, kad jį įtikintumėte.

Šio požiūrio pagrindai yra sudėtingi ir toli peržengia moralinę nuosaikaus reliatyvizmo motyvaciją, net jei subjekty-

vizmas tam reliatyvizmui ir aiškiai yra svarbi atrama. Akivaizdu, kad daugelis šiuolaikinės autentiškumo kultūros žmonių mielai palaiko tokią proto vaidmens (arba jo nebuvimo) sampratą. Tačiau galbūt dar labiau stebina tai, kad tokios pat nuomonės laikosi ir didžioji jų oponentų dauguma, dėl to dar labiau nusivilianti šiuolaikinės kultūros reformavimu. Jeigu jaunimui iš tikrųjų nerūpi jų „aš" pranokstantys dalykai, tai ką tuomet jūs jam galite pasakyti?

Žinoma, yra ir kritikų, kurie pripažįsta proto reikalavimus[15]. Jie mano, kad yra toks dalykas kaip bendra žmogaus prigimtis ir kad jos supratimas parodys vienokį gyvenimo būdą esant teisingą, o kitokį - klaidingą, atskleis tauresnius ir geresnius gyvenimo būdus. Filosofinės šitos pozicijos šaknys siekia Aristotelį. Šiuolaikiniai subjektyvistai, priešingai, yra labai kritiški Aristotelio atžvilgiu ir reiškia nepasitenkinimą, esą jo „metafizinė biologija" pasenusi ir šiandien visiškai nebeįtikinama.

Tačiau šitaip mąstantys filosofai paprastai esti autentiškumo idealo oponentai; tą idealą jie suvokia kaip dalį klaidingo nukrypimo nuo žmogaus prigimtyje esančių normų. Jie nemato prasmės aiškinti, ką tai reiškia; o štai tie, kurie tą idealą palaiko, dažniausiai nuo jo aiškinimo atgrasomi savo subjektyvistinių pažiūrų.

Trečias autentiškumo kaip moralinio idealo reikšmę aptemdęs veiksnys - tai įprastinis socialinių mokslų aiškinimo būdas. Tas aiškinimas visiškai atsisako apeliavimo į moralinius idealus ir mėgina remtis tariamai tvirtesniais ir žemiškesniais dalykais. Ir todėl čia mano dėmesį sutelkę modernybės bruožai - individualizmas ir instrumentinio proto ekspansija - dažnai būdavo aiškinami kaip šalutiniai socialinių permainų produktai: pavyzdžiui, kaip reiškiniai, išaugę iš industrializacijos, didesnio mobilumo ar urbanizacijos. Čia neabejotinai esama svarbių priežastinių ryšių, tačiau juos iš-

keliantys aiškinimai dažniausiai visiškai nuošalėje palieka klausimą, ar tos kultūrinės ir pasaulėžiūrinės permainos nieko neskolingos jose įkūnyto moralinio idealo jėgai. Dažniausiai numanomas atsakymas esti neigiamas[16].

Žinoma, turi būti paaiškintos ir pačios socialinės permainos, kurios, kaip manoma, paskleidė tą naują pasaulėžiūrą, o tai jau numato žmogiškosios motyvacijos paieškas, nebent mes manome, kad industrializacija vyko ar miestai išaugo visiško proto aptemimo metu. Mums reikia suprasti tai, kas žmones nuolatos skatino stumtis viena kryptimi, pavyzdžiui, didesnio technologijos taikymo gamybai arba didesnės gyventojų koncentracijos link. Tačiau dažniausiai griebiamasi būtent ne moralinių motyvacijų. Turiu galvoje tas motyvacijas, kurios žmones gali skatinti ir visiškai nebūdamos susijusios su kokiu nors moraliniu idealu mano anksčiau apibūdinta prasme. Todėl labai dažnai girdime šias socialines permainas aiškinant didesnės gerovės, valdžios, kovos už būvį ar galios kitiems siekimu. Nors visi šitie dalykai gali būti susipynę su moraliniais idealais, tačiau išsiverčiama be jų, ir todėl toks aiškinimas laikomas pakankamai „tvirtu" ir „mokslišku".

Net kai individuali laisvė ar instrumentinio proto išaugimas suvokiami kaip idėjos, kurių esminis patrauklumas gali padėti paaiškinti kodėl jos atsiranda, šis patrauklumas dažniausiai suprantamas kaip ne moralės dalykas. Tai yra, šitų idėjų galia dažniausiai aiškinama ne jų moraline jėga, bet vien ta nauda, kurią jos, atrodo, teikia žmonėms nepriklausomai nuo jų moralinės pasaulėžiūros. Laisvė jums leidžia daryti tai, ką norite, o sėkmingiau taikomas instrumentinis protas padeda pasiekti vis daugiau to, ko norite, kad ir kas tai būtų[17].

Dėl viso to moralinis autentiškumo idealas tapo dar miglotesnis. Apie jį kaip idealą šiuolaikinės kultūros kritikai linkę

kalbėti su panieka ir net suplaka jį su nemoraliu troškimu daryti kas patinka be jokių trukdymų. Šios kultūros gynėjams jų pačių pasaulėžiūra neleidžia artikuliuoti savo idealo. Visuotinė subjektyvizmo jėga mūsų filosofiniame pasaulyje bei neutralumo liberalizmo galia sustiprina įsitikinimą, kad apie tuos dalykus neįmanoma ir neturi būti kalbama. O negana to, dar socialiniai mokslai, regis, sako mums, kad norėdami suprasti tokius reiškinius kaip šiuolaikinė autentiškumo kultūra, mes neturėtume ieškoti paaiškinimų tokiuose dalykuose kaip moraliniai idealai, o visa tai turėtume suvokti, tarkime, dabartinių gamybos būdo laimėjimų[18], naujų jaunimo vartojimo modelių ar pertekliaus užtikrinimo požiūriu.

Ar tai turi reikšmės? Manau, dar ir labai didelės reikšmės. Daugelis tų dalykų, kuriuos puola šiuolaikinės kultūros kritikai - tai tik nupigintos ir iškreiptos šio idealo formos. Tai yra, tos formos randasi iš šio idealo, ir tie, kurie jas praktikuoja, negali be jo išsiversti, tačiau jos nėra autentiškos (!) šio idealo realizacijos. Čia susiduriame su nuosaikiuoju reliatyvizmu. Bloomas mano, kad tas reliatyvizmas turi moralinį pagrindą: „Tiesos reliatyvumas yra ne teorinė įžvalga, bet moralinis postulatas, laisvos visuomenės sąlyga, arba bent jau taip tatai supranta [studentai]"[19]. Tačiau iš tikrųjų, drįstu tvirtinti, šis reliatyvizmas tą moralinę įžvalgą iškraipo ir ją galiausiai išduoda. Nuosaikusis reliatyvizmas ne tik nesuteikia pagrindo atmesti moralinį autentiškumo idealą, bet ir pats vardan jo turi būti atmestas. Bent jau aš tą norėčiau įrodyti.

Tą patį galima pasakyti ir apie tokias pretenzijas į autentiškumą, kurios pateisina visko, kas peržengia žmogaus „aš", ignoravimą: mūsų praeitis atmetama kaip nereikšminga, imama neigti pilietiškumo reikalavimus, solidarumo pareigas, gamtinės aplinkos poreikius. Lygiai taip pat save kvai-

linančia parodija laikytina autentiškumo vardu teisinama samprata, tarpasmeninius santykius paverčianti asmeninės savirealizacijos priemone. Pasirinkimo galios kaip savaime gausintino gėrio teigimas yra deformuoto idealo produktas.

Jeigu jau priartėjome prie tiesos, apie tai verta pasakyti. Juk tuomet iš tiesų turime ką pasakyti žmonėms, į tas iškreiptas formas investavusiems savo gyvenimą. Tai galbūt gali reikšmingai paveikti jų gyvenimą. Kai kas gal bus išgirsta. Artikuliuotumas čia turi moralinę prasmę, - jis ne tik leidžia pakoreguoti galbūt klaidingas pažiūras, bet ir tą idealą, kuriuo žmonės gal jau gyvena, dar labiau sustiprinti, padaryti dar apčiuopiamesnį, gyvesnį; o jį pagyvindamas, artikuliuotumas suteiktų jiems jėgų visapusiškiau ir vieningiau jį įgyvendinti.

Aš siūlau poziciją, besiskiriančią tiek nuo šiuolaikinės kultūros gynėjų, tiek nuo jos kritikų. Kitaip negu gynėjai, aš netikiu, kad viskas šioje kultūroje yra taip, kaip turi būti. Šiuo požiūriu esu linkęs sutikti su kritikais. Tačiau, kitaip negu jie, aš manau, kad autentiškumas rimtai turėtų būti suvokiamas kaip moralinis idealas. Mano požiūris skiriasi ir nuo įvairiausių tarpinių pozicijų, teigiančių, kad šioje kultūroje yra kai kurių gerų dalykų (tokių kaip didesnė individo laisvė), tačiau jie pasiekiami tam tikrų pavojų kaina (kaip antai pilietiškumo jausmo susilpnėjimo), ir todėl geriausia politika - mėginti surasti idealų balansą tarp pranašumų ir trūkumų.

Aš mieliau siūlau degradavusio, bet savaime labai vertingo idealo paveikslą, ir to idealo, manyčiau, moderniųjų laikų žmonės negali nepripažinti. Taigi mums nereikia nei beatodairiškai smerkti, nei nekritiškai garbinti; nereikia nė kruopščiai skaičiuoti balansą. Turime imtis atstatomojo darbo, kuris padėtų šiam idealui atnaujinti mūsų praktiką.

Tam reikia, kad jūs patikėtumėte trimis kontroversiškais

dalykais: (1) kad autentiškumas yra pagrįstas idealas, (2) kad jūs argumentuotai galite ginčytis apie idealus ir apie tai, kaip juos atitinka praktika ir (3) kad šitie argumentai gali būti svarbūs. Pirmasis įsitikinimas atremia didįjį autentiškumo kultūros kritikos puolimą, antrasis numato subjektyvizmo atmetimą, o trečiasis yra nesuderinamas su tais modernybės vertinimais, kurie mus traktuoja kaip šiuolaikinės kultūros „sistemos" kalinius, nesvarbu, ar ta „sistema" būtų apibūdinama kaip kapitalizmas, industrinė visuomenė ar biurokratija. Turiu vilties, jog tolesniu dėstymu man nors kiek pavyks šitais dalykais įtikinti. Pradėkime nuo idealo.

Autentiškumo šaltiniai

III

Autentiškumo etika yra palyginti nesenas ir moderniajai kultūrai būdingas dalykas. Gimusi XVIII a. pabaigoje, ji atsispiria nuo ankstesniųjų individualizmo formų, tokių kaip išsilaisvinusio racionalumo individualizmas, pradėtas Descarteso ir iš kiekvieno asmens reikalaujantis suvokti savo atsakomybę, arba politinis Locke'o individualizmas, asmenį ir jo valią siekiantis padaryti pirmesnį už socialinį įsipareigojimą. Tačiau kai kuriais atžvilgiais autentiškumas taip pat ir kirtosi su šitomis ankstesnėmis formomis. Jis yra romantizmo epochos kūdikis, o ši epocha kritiškai vertino išsilaisvinusio racionalumą ir bendruomeninių ryšių nepripažįstantį atomizmą.

Vienas iš būdų nusakyti autentiškumo etikos raidą - tai jos ištakų ieškoti XVIII a. idėjoje, esą žmonės apdovanoti moraliniu jausmu, intuityviu gėrio ir blogio suvokimu. Pirminis šitos doktrinos tikslas buvo kovoti su konkuruojančiu požiūriu, kad gėrio ir blogio pažinimas paremtas padarinių numatymu, - ypač tų, kurie siejami su dieviškuoju atpildu ir bausme. Norėta parodyti, kad gėrio ir blogio supratimas yra ne sauso išskaičiavimo dalykas, bet įtvirtintas mūsų jausmuose. Moralė, galima sakyti, turi savo vidinį balsą[20].

Autentiškumo sąvoka išsikristalizuoja, perkėlus moralinį šitos idėjos akcentą. Pagal pradinį požiūrį, vidinis balsas svar-

bus todėl, kad jis mums pasako, ką dera daryti. Sąlytis su mūsų moraliniais jausmais čia svarbus kaip priemonė, padedanti teisingai elgtis. Tai, ką vadinu moralinio akcento perkėlimu, atsiranda tuomet, kai tas sąlytis įgyja savarankišką ir lemiamą moralinę reikšmę. Jis tampa kažkuo, ką mes turime pasiekti, norėdami būti tikrais ir pilnaverčiais žmonėmis.

Norėdami suvokti, kas čia nauja, analogijų turime ieškoti ankstesniuose moraliniuose požiūriuose, kai sąlytis su kokiu nors šaltiniu - tarkime, Dievu ar Gėrio idėja - laikytas būties pilnatvei būtinu dalyku. Tik dabar jau šaltinis, su kuriuo turime susisiekti, yra giliai mumyse. Tai didžiulio subjektyvistinio moderniosios kultūros posūkio dalis, nauja vidujybės forma, kai mes save pradedame suvokti kaip vidinę gelmę turinčias esybes. Mintis apie tai, kad šaltinis glūdi mumyse, iš pradžių nepanaikina mūsų sąsajos su Dievu ar Idėjomis; tai dar gali būti laikoma tikruoju keliu į juos. Tam tikra prasme čia galima įžvelgti vien tolesnį šv. Augustino pradėtos linijos tęsimą ir gilinimą: kelią į Dievą jis regėjo einantį per mūsų refleksyvųjį savęs įsisąmoninimą.

Pirmieji šito naujo požiūrio variantai buvo teistiniai ar bent jau panteistiniai. Tai iliustruoja Jeanas Jacques'as Rousseau, žymiausias filosofinis rašytojas, prisidėjęs prie šitos permainos. Rousseau, manau, reikšmingas ne tuo, kad jis tą permainą pradėjo; aš verčiau įrodinėčiau, kad jo didžiulį populiarumą iš dalies lėmė tai, jog jis įvardijo pokyčius, jau vykstančius kultūroje. Moralės dalykus Rousseau dažnai pateikia kaip vadovavimąsi mumyse bylojančiu prigimties balsu. Šitą balsą dažniausiai nustelbia mūsų priklausomybės nuo kitų sukeliamos aistros, iš kurių svarbiausioji - *amour propre,* arba išdidumas. Moralinį išsigelbėjimą mums teikia susigrąžintas autentiškas moralinis ryšys su savimi. Šitam intymiam sąlyčiui su savimi, kuris daug fundamentalesnis už bet kurį kitą moralinį požiūrį ir yra džiaugsmo bei pasi-

tenkinimo šaltinis, Rousseau netgi davė vardą: *le sentiment de l'existence*[21].

Rousseau paveikiausiai artikuliavo ir kitą artimai susijusią idėją. Tą idėją norėčiau pavadinti save determinuojančia laisve: tik kai pats, o ne išorinių įtakų veikiamas, sprendžiu apie man svarbius dalykus, aš esu laisvas. Šis laisvės lygmuo akivaizdžiai pranoksta tai, kas vadinama negatyviąja laisve, kai be kitų kišimosi esu laisvas daryti ką noriu, nes tai suderinama su tuo, kad mane suformavo ir veikia visuomenė bei jos atitikimo dėsniai. Save determinuojanti laisvė reikalauja, kad aš pasipriešinčiau tokių išorinių reikalavimų poveikiui ir spręsčiau pats.

Apie tai užsimenu ne todėl, jog tai būtų esminis dalykas autentiškumui. Šitie du idealai aiškiai skiriasi. Tačiau jie rutuliojosi kartu, kartais tų pačių autorių darbuose, ir jų tarpusavio santykiai būdavo sudėtingi: kartais pikti, o kartais labai artimi. Dėl šios priežasties tie idealai dažnai buvo painiojami, ir iš šitos painiavos - greta kitų šaltinių - rasdavosi iškraipytos autentiškumo formos; vėliau pasistengsiu tatai argumentuoti.

Politiniame gyvenime save determinuojanti laisvė buvo nepaprastos galios idėja. Politinę formą ji įgyja Rousseau darbuose, drauge su bendra valia grindžiamos visuomeninės sutarties valstybės samprata, - valstybės, kuri kaip tik todėl, kad yra mūsų bendros laisvės forma, negali pakęsti jokio pasipriešinimo jai dėl laisvės. Ši idėja buvo vienas iš intelektualinių šiuolaikinio totalitarizmo šaltinių, pradedant, ko gera, jakobinais. Ir nors Kantas šitą laisvės sąvoką reinterpretavo vien moraliniais terminais - kaip autonomiškumą, į politikos sritį ji dar atkakliau sugrįžo kartu su Hegeliu ir Marxu.

Tačiau grįžkime prie autentiškumo idealo: jis nepaprastai svarbus tampa dėl įvykių, kurie plėtojosi po Rousseau; juos aš sieju su Herderiu - taip pat veikiau tik iškiliu ir

ankstyvu to idealo reiškėju, o ne kūrėju. Herderis iškelia mintį, jog kiekvienas iš mūsų turime savo originalų buvimo žmogumi būdą. Kiekvienas asmuo turi savo „matą" bei savą matavimo būdą[22]. Ši idėja labai giliai įaugo į šiuolaikinę savimonę. Ir ji taip pat nauja. Iki XVIII a. pabaigos niekas nemanė, kad skirtumai tarp žmonių turi tokio pobūdžio moralinę reikšmę. Egzistuoja būdas būti žmogumi, būdingas vien *man*. Aš esu pašauktas savo gyvenimą nugyventi kaip tik šitaip, nepamėgdžiodamas kitų žmonių gyvenimo. Tačiau tai jau naują reikšmę suteikia mano buvimui savimi. Jeigu aš nesu ištikimas sau, prarandu savo gyvenimo prasmę, prarandu tai, ką *man* reiškia būti žmogumi.

Tai galingas mums atitekęs moralinis idealas. Lemiamą moralinę reikšmę jis suteikia sąlyčiui su savimi, su savo paties vidine prigimtimi, sąlyčiui, kurį manoma esant pavojuje - galiu jį prarasti iš dalies dėl išorinio spaudimo prisitaikyti, o iš dalies ir dėl instrumentinio požiūrio į save, kai šito vidinio balso galiu nebegirdėti. Įvesdamas originalumo principą, jis dar labiau padidina šio ryšio su savimi reikšmę: kiekvieno iš mūsų balsas turi ką pasakyti. Aš ne tik neturiu savo gyvenimo derinti su išorinio atitikimo reikalavimais; už savęs negaliu nė surasti savo gyvenimo modelio. Jį aš galiu surasti tik savyje.

Buvimas savimi reiškia ištikimybę savo originalumui, o tai vien tik aš tegaliu artikuliuoti ir atrasti. Artikuliuodamas savo originalumą, kartu apibrėžiu save. Aš suvokiu galimybes, kurios priklauso vien man. Toks yra šiuolaikinio autentiškumo idealo supratimo pagrindas, o kartu ir kontekstas, leidžiantis suprasti jį išreiškiančius pilnatvės ar savirealizacijos tikslus. Tai kontekstas, suteikiantis moralinę jėgą autentiškumo kultūrai kartu su jos išsigimusiomis, absurdiškomis ar trivialiomis formomis. Būtent tai suteikia prasmę pasakymams „daryk savo" arba „realizuok save".

NEIŠVENGIAMI HORIZONTAI

IV

TOKIE būtų labai greitai apmesti autentiškumo kilmės metmenys. Vėliau aš juos papildysiu detalėmis. Tačiau kol kas užteks ir to, kad būtų galima suprasti, apie ką čia kalbama. O dabar noriu imtis antrojo kontroversiško teiginio, kurį pateikiau antrojo skirsnio pabaigoje. Ar galima ką nors racionalaus pasakyti žmonėms, nugrimzdusiems į šiuolaikinę autentiškumo kultūrą? Ar galima argumentuotai kalbėti žmonėms, kuriuos giliai įtraukė nuosaikusis reliatyvizmas arba kurie, regis, nenori atsiduoti jokiam aukštesniam tikslui, išskyrus savo pačių tobulėjimą, - tarkime, tiems, kurie dėl kokio nors karjeros laiptelio, ko gera, pasirengę išsižadėti meilės, vaikų, demokratinio solidarumo?

Na, o kaipgi mes argumentuojame? Moralės dalykuose argumentavimas visuomet yra argumentavimas kitiems. Jūs turite pašnekovą ir pradedate nuo jo, - nuo to, kas tas asmuo yra, arba nuo esamo skirtumo tarp jūsų; argumentacijos nepradedate nuo nulio, lyg kalbėtumėte kažkam, kas niekada nepripažino jokių moralinių reikalavimų. Ginčas apie gėrį ir blogį su asmeniu, nepripažįstančiu jokių moralinių reikalavimų, būtų toks pat neįmanomas, kaip ir ginčas empiriniais klausimais su asmeniu, nepripažįstančiu mus supančio pasaulio percepcijos[23].

Tačiau mes įsivaizduojame diskutuoją su žmonėmis, kurie

4-1147

gyvena šiuolaikinėje autentiškumo kultūroje. O tai reiškia, kad šito idealo link tie žmonės stengiasi kreipti savo gyvenimą. Mes matome daugiau negu jų pasirinkimo faktus. Bet pradėję nuo idealo, galime klausti: kokios sąlygos yra žmogaus gyvenime tokio idealo realizavimui? Ir ko šis idealas reikalauja, jei teisingai jį suprasime? Šitie du klausimai yra persipynę ar gal net pereina vienas į kitą. Antruoju klausimu mes bandome geriau apibrėžti, kas tą idealą sudaro. Pirmuoju norime nusakyti tam tikrus visuotinius žmogaus gyvenimo bruožus, kurie sąlygoja šio ir bet kurio kito idealo įgyvendinimą.

Toliau aš noriu nužymėti dvi argumentavimo linijas, kurios pailiustruotų, ką tokiais klausimais prieisime. Argumentacija bus labai punktyriška, labiau primenanti užuominą, kaip turėtų atrodyti įtikinamas įrodymas. Mėginsiu bent kiek pagrįsti savo antrąjį teiginį, jog apie tuos dalykus galima argumentuotai ginčytis, ir šitaip pademonstruoti, kad praktiniu požiūriu bandymas geriau suprasti autentiškumą yra tikrai prasmingas.

Visuotinis žmogaus gyvenimo bruožas, kurį noriu priminti, yra jo fundamentalus *dialoginis* pobūdis. Pilnaverčiais, save suprantančiais ir todėl savo tapatybę apibrėžti galinčiais žmonėmis mes tampame tada, kai praturtėjame žmogiškosios raiškos kalbomis. Šios diskusijos tikslais „kalbą" aš noriu traktuoti plačiąja prasme, - kaip apimančią ne tik mūsų kalbamus žodžius, bet ir kitus raiškos būdus, kuriais apibūdiname save, taip pat ir meno, gestų, meilės ir panašias „kalbas". Tačiau su jomis mes irgi susipažįstame tik bendraudami su kitais. Niekas pats vienas neišmoksta kalbų, reikalingų savęs apsibrėžimui. Į tas kalbas mus įveda bendravimas su kitais mums kažką reiškiančiais žmonėmis, kuriuos George'as Herbertas Meadas vadino „reikšmingais kitais"[24]. Šia prasme žmogaus proto genezė yra ne „monologinė", - ne

kažkas, ką kiekvienas pasiekia savarankiškai, - bet dialoginė.

Dar daugiau, tai nėra vien tik *genezę* apibūdinantis faktas, į kurį vėliau galima nebekreipti dėmesio. Nėra taip, kad kalbų mokytumės dalyvaudami dialoge, o paskui jau patys vieni jas naudotume savo nuožiūra. Tam tikru mastu tatai būdinga mūsų kultūrinei situacijai. Iš mūsų tikimasi, jog mes, patys vieni reflektuodami pasaulį, įgytume didumą savo pažiūrų, pasaulėžiūros ir požiūrio į gyvenimą. Bet taip nesti tokiais svarbiais klausimais kaip savo tapatumo apibrėžimas. Jį mes visuomet apsibrėžiame dalyvaudami dialoge - o kartais kovodami - su tomis tapatybėmis, kurias mumyse nori atpažinti mūsų „reikšmingi kiti". Ir net kai mes praaugame kai kuriuos iš jų - pavyzdžiui, savo tėvus - ir jie pradingsta iš mūsų gyvenimo, pokalbis su jais tęsiasi visą mūsų gyvenimą[25].

Taigi „reikšmingų kitų" pagalba, net jeigu jie pasirodė mūsų gyvenimo pradžioje, tęsiasi nuolatos. Kai kas galbūt ligi šiol sutinka su manimi, bet vis dėlto toliau nori laikytis kokios nors monologinio idealo formos. Mes esą iš tikrųjų negalime visiškai išsivaduoti iš įtakos tų žmonių, kurių meilė ir rūpestis mus suformavo ankstyvajame gyvenime, tačiau vis dėlto turėtume siekti kuo labiau patys save apsibrėžti, kol pagaliau perprastume savo tėvus ir tokiu būdu šiek tiek pradėtume kontroliuoti jų įtaką, o vėliau vengtume pakliūti į kokią nors panašią priklausomybę. Santykių su kitais mums esą reikia ne sau apsibrėžti, bet pasiekti savo gyvenimo pilnatvę.

Tai paplitęs idealas, bet aš manau, kad jis gerokai neįvertina dialogiškumo vaidmens žmogaus gyvenime. Kiek įmanoma labiau norima tą dialogiškumą apriboti geneze. Užmirštama, kaip gerų dalykų mūsų gyvenime supratimą gali transformuoti dalijimasis jais su žmonėmis, kuriuos mylime, kaip kai kurios gėrybės tampa prieinamos mums tik tokio dalijimosi dėka. Ir todėl prireiktų daug pastangų ir tikriau-

siai daugybės skaudžių išsiskyrimų tam, kad savo tapatybės *neleistume* formuoti žmonėms, kuriuos mylime. Ką gi mes laikome „tapatumu"? Tapatumas yra tai, „kas" mes esame, „iš kur mes ateiname". Jis - tai kontekstas, kuriame mūsų skonis, troškimai, pažiūros ir aspiracijos įgyja prasmę. Jeigu kurį nors iš mano labiausiai vertinamų dalykų pasiekti man padeda vien tik santykis su mano mylimu asmeniu, tai tas asmuo tampa neatskiriamas nuo mano tapatybės.

Kai kuriems žmonėms tai gali atrodyti kaip apribojimas, nuo kurio galima siekti išsivaduoti. Tai vienas iš būdų paaiškinti paskatą, motyvuojančią atsiskyrėlio gyvenimą, arba, paėmus mūsų kultūrai geriau pažįstamą pavyzdį - vienišo menininko būtį. Tačiau pažvelgę iš kitos perspektyvos, net ir juos galime traktuoti kaip siekiančius tam tikro dialogiškumo. Atsiskyrėliui pašnekovas yra Dievas. Vienišo menininko atveju pats kūrinys yra adresuotas būsimai auditorijai (kurią jis galbūt sukurs)[26]. Pati meno kūrinio forma rodo jo *adresuotumą*. Kad ir kaip mes tai suvoktume, mūsų tapatybės kūrimas ir palaikymas visą gyvenimą lieka dialogiškas, nebent herojiškomis pastangomis mėgintumė ištrūkti iš kasdienės egzistencijos.

Toliau aš noriu nurodyti, kad auganti autentiškumo kultūra tą svarbų faktą pripažino. Bet dabar sugretinkime iš vienos pusės šį dialoginį mūsų būvio bruožą, o iš kitos - tam tikrus autentiškumo idealui esmingus reikalavimus, ir įsitikinsime, kad dauguma į žmogaus „aš" orientuotų ir „narcizišky" šiuolaikinės kultūros pavidalų kuo aiškiausiai yra neadekvatūs. Konkrečiai aš noriu parodyti, kad tie savirealizacijai pasirenkami pavidalai, kurie neatsižvelgia į a) mūsų saitų su kitais reikalavimus arba į b) bet kokius reikalavimus, kurie kyla iš kažko daugiau negu vien iš žmogiškų troškimų ar aspiracijų, yra iš vidaus prieštaringi ir griauna paties autentiškumo realizavimo sąlygas. To imsiuos prie-

šinga tvarka ir pradėsiu nuo (b), atsiremdamas į paties autentiškumo kaip idealo reikalavimus.

(1) Kai mes pagaliau suprantame, ką reiškia apsibrėžti save, ką reiškia nustatyti savo originalumą, mes pamatome, jog turime remtis tam tikra prasmingumo samprata. Apsibrėžti save reiškia rasti tai, kuo aš skiriuosi nuo kitų. Aš galiu būti vienintelis asmuo su 3732 plaukais ant galvos arba to paties ūgio kaip koks Sibiro lygumos medis. Tačiau kas iš to? Kai imu sakyti, jog mane apibūdina sugebėjimas artikuliuoti reikšmingas tiesas, kaip niekas kitas skambinti klavesinu arba prikelti protėvių tradiciją, - štai tuomet aš atsiduriu atpažįstamo savęs apsibrėžinėjimo teritorijoje.

Skirtumas akivaizdus. Mes iškart suprantame, kad pastarosios savybės turi žmogiškąją prasmę arba bent jau žmonės jas tokiomis lengvai gali laikyti, o pirmosios tokios prasmės neturi - tai yra, neturi be papildomo paaiškinimo. Galbūt kokioje nors visuomenėje 3732 yra sakralinis skaičius, ir tuomet tokio plaukų skaičiaus turėjimas gali būti prasmingas. Tačiau tatai prieiname šį skaičių susiedami su sakralumu.

Anksčiau, antrajame skirsnyje, mes aptarėme, kaip šiuolaikinė autentiškumo kultūra slysta į nuosaikųjį reliatyvizmą. Tai suteikia papildomos jėgos bendram subjektyvizmo požiūriui į vertybes: daiktai reikšmingi ne patys savaime, bet todėl, kad juos tokius padaro žmonės, - tarytum žmonės savo sprendimu pajėgūs nustatyti tai, kas prasminga, - ar net atsitiktinai ir visai nejučia tai pajusti. Nesąmonė. Aš negaliu *nuspręsti*, kad prasmingiausia veikla - krutinti kojų pirštus šiltame purve. Be specialaus paaiškinimo tai - tiesiog nesuvokiama pretenzija (panašiai kaip ir su minėtais 3732 plaukais). Taigi aš net nežinočiau, kokią prasmę suteikti kieno nors *šitokiam nusiteikimui*. Ką tasai, kuris taip pasakė, turėjo galvoje?

Tačiau jeigu tai prasminga vien tik su paaiškinimu (nes

galbūt purvas yra pasaulinės dvasios elementas, ir šitaip jūs prisiliečiate prie jos savo kojų pirštais), tai šis dalykas atviras kritikai. O kas, jeigu paaiškinimas klaidingas, nepasitvirtina ar gali būti pakeistas geresniu? Tam tikras jūsų nusiteikimas niekada negali būti pakankamas pagrindas gerbti jūsų poziciją, nes jis negali *determinuoti* to, kas prasminga. Nuosaikusis reliatyvizmas pats save griauna.

Daiktai įgyja prasmę tam tikrame jų suprantamumo kontekste. Pavadinkime jį horizontu. Tai reiškia, kad vienintelis dalykas, kurio mes negalime (jeigu norime save prasmingai apsibrėžti), - tai panaikinti ar paneigti daiktams prasmingumą suteikiančius horizontus. Tokie save žlugdantys poelgiai dažni mūsų subjektyvistinėje civilizacijoje. Pabrėždami teisę rinktis iš tam tikrų galimybių, mes labai dažnai pačias tas galimybes padarome beprasmes. Pavyzdžiui, egzistuoja toks nestandartinių seksualinių orientacijų pateisinimo diskursas. Žmonės nori įrodyti, kad heteroseksualinė monogamija nėra vienintelis būdas pasiekti seksualinį pasitenkinimą ir kad tie, kurie, pavyzdžiui, linkę į homoseksualinius santykius, neturėtų jaustis žengią menkesniu, ne tokiu vertingu takeliu. Tai puikiai atitinka šiuolaikinį autentiškumo supratimą su jo skirtingumo, originalumo ir įvairovės pripažinimo idėjomis. Apie šitų dalykų ryšį vėliau aš pamėginsiu pasakyti daugiau. Tačiau kad ir kaip mes tai beaiškintume, aišku viena - jog „skirtumo", „įvairovės" (ir net „daugiakultūriškumo") retorika šiuolaikinei autentiškumo kultūrai yra svarbus dalykas.

Tačiau kai kurios šio diskurso formos krypsta vien į tai, jog įmanoma teigti patį pasirinkimą. Visos pasirinkimo galimybės esančios vienodai vertingos, nes renkamasi laisvai, ir būtent pats pasirinkimas yra vertingas. Čia įsijungia nuosaikųjį reliatyvizmą grindžiantis subjektyvizmo principas. Tačiau jis nesąlygiškai neigia iš anksto egzistuojančius pras-

mės horizontus, kurių dėka kai kurie dalykai dar prieš juos renkantis esti vertingesni, kai kurie mažiau vertingi, o kai kurie ir visiškai beverčiai. Tačiau tokiu atveju ir seksualinės orientacijos pasirinkimas praranda kokią nors ypatingą reikšmę. Jis yra to paties lygmens kaip ir visi kiti pasirinkimai - tarkime, aukštesnio arba žemesnio seksualinio partnerio, blondinės arba brunetės. Niekas ir nemano diskriminuoti šitų pasirinkimų, nes jie visi nesvarbūs. Jie iš tikrųjų priklauso tik nuo polinkio. Tačiau jeigu ir seksualinė orientacija prilyginama jiems, o kaip tik taip ir atsitinka, kai *pasirinkimas* tampa svarbiausia pateisinančia priežastimi, - tai subtiliai niekais paverčiamas pradinis tikslas - teigti *lygią* visų orientacijų *vertę*. Šitaip ginamas skirtumas tampa *beprasmis*.

Homoseksualinės orientacijos vertė turi būti teigiama kitaip - daug empiriškiau, atsižvelgiant, būtų galima sakyti, į realią homo ir heteroseksualinio patyrimo bei gyvenimo prigimtį. Jos vertė negali būti teigiama *a priori*, tuo pagrindu, kad viskas, ką mes renkamės, yra gera.

Vertės teigimą šiuo atveju nuspalvina ryšys su kita ryškia idėja, kaip minėjau, persipynusia su autentiškumo idealu, - t.y. su save determinuojančios laisvės idėja. Kaip tik dėl to pasirinkimą imama akcentuoti kaip lemiamą motyvą, taip pat iš dalies dėl to slystama į nuosaikųjį reliatyvizmą. Prie šito aš dar sugrįšiu vėliau, kalbėdamas apie tai, kaip iškraipomas autentiškumo tikslas.

Kolei kas bendras dalykas, kurį turime įsisąmoninti, yra tai, kad autentiškumo negalima ginti prasmės horizontus griaunančiais būdais. Net suvokimas, jog mano gyvenimui prasmę suteikia tai, kad pats jį pasirenku (autentiškumas čia iš tiesų grindžiamas save determinuojančia laisve), - net šis suvokimas priklauso nuo pripažinimo, jog *nepriklausomai nuo mano valios* egzistuoja kažkas kilnu, drąsu, vadinasi, kažkas, kas įprasmina mano gyvenimą. Čia regimas paveikslas: žmo-

nės, atsidūrę tarp šios savikūros galimybės ir lengvesnių kelių - kompromisų, plaukimo pasroviui, prisitaikymo prie masės ir pan.; šis paveikslas suvokiamas kaip tikras, atrastas, o ne savavališkai sukurtas. Horizontai esti duoti.

Dar daugiau: kaip matėme seksualinės orientacijos pavyzdyje, horizontui neužtenka šio minimalaus duotybės laipsnio, kuris palaiko pasirinkimo svarbą. Gal ir svarbu, kad aš pats pasirinkčiau savo gyvenimą, kaip esė „Apie laisvę"[27] teigia Johnas Stuartas Millis, bet jeigu vieni pasirinkimai nėra prasmingesni už kitus, tai ir pati mano asmeninio pasirinkimo idėja tampa triviali, o todėl ir prieštaringa. Pasirinkimas kaip idealas reikšmingas tik dėl to, kad kai kurie dalykai yra prasmingesni už kitus. Vien tuo pagrindu, kad priešpiečiams renkuosi ne žuvį, o kepsnį su keptomis bulvėmis, aš negaliu tvirtinti esąs pasirenkantysis ir tuo pretekstu paleisti apyvarton visą Nietzsches savikūros žodyną. Ne aš determinuoju dalykų prasmingumą. Jeigu *aš* tai daryčiau, niekas nebūtų prasminga. Tačiau tuomet neįmanomas taptų ir pats asmeninis pasirinkimas *kaip moralinis idealas.*

Vadinasi, asmeninio pasirinkimo idealas numato, kad, be pasirinkimo, esama *kitų* reikšmingų dalykų. Tas idealas negali būti vienas, nes jis yra reikalingas dalykų reikšmingumo horizonto, padedančio apibrėžti prasmingus asmeninės savikūros aspektus. Pasak Nietzsches, esu tikrai didelis filosofas, jei keičiu vertybių skalę. Tačiau tai reiškia, jog turiu iš naujo apibrėžti vertybes, susijusias su svarbiais klausimais, o ne kaitalioti McDonaldo meniu ar kitų metų kasdieninių rūbų madą.

Gyvenimo prasmės siekiantis subjektas, bandydamas prasmingai apsibrėžti, turi gyventi svarbių klausimų horizonte. Kaip tik dėl to šiuolaikinės kultūros pavidalai, susitelkę į visuomenės ir gamtos reikmėms priešpriešinamą asmens savirealizaciją ir atsiriboję nuo istorijos ir solidarumo

saitų, kerta šaką, ant kurios sėdi. Šitos į žmogaus „aš" sutelktos „narciziškos" kultūrinės formos iš tikrųjų yra lėkštos ir trivialios; jos, pasak Bloomo, yra „seklios ir siauros". Tačiau ne todėl, kad jos priklauso autentiškumo kultūrai. Greičiau todėl, kad jos nepaklūsta tos kultūros reikalavimams. Ignoruoti anapus žmogaus „aš" kylančius reikalavimus reiškia sunaikinti prasmingumo sąlygas, o sykiu atlapoti vartus trivialumui. Jei šiuo atveju žmonės siekia moralinio idealo, toks užsimūrijimas savyje yra savęs mulkinimas; šitaip sugriaunamos to idealo įgyvendinimo sąlygos.

Kitais žodžiais tariant, savo tapatybę aš galiu apsibrėžti tik ką nors reiškiančių dalykų kontekste. Nustumti šalin istoriją, gamtą, visuomenę, solidarumo reikalavimus, viską, išskyrus savo asmenį, tolygu nušluoti visa, kas pretenduoja į reikšmingumą. Tik gyvendamas pasaulyje, kuriame išties *svarbu* istorija, gamtos reikmės, mano artimųjų poreikiai, pilietinės pareigos, Dievo pašaukimas ar dar kas iš šių nepaprastai svarbių dalykų, aš galiu taip apsibrėžti savo tapatybę, kad ji nebūtų triviali. Autentiškumas nėra priešingas anapus subjekto kylantiems reikalavimams; jis implikuoja tokius reikalavimus.

Tačiau jeigu taip, tai galima šį tą pasakyti tiems, kurie įklimpę į labiau nupigintas autentiškumo kultūros formas. Protas nėra bejėgis. Žinoma, pasiekėme ne tiek ir daug; tik parodėme, kad *kai kurie* žmogaus „aš" peržengiantys klausimai yra būtini [anksčiau pateiktas (b) klausimas]. Mes neatskleidėme, kurį konkrečiai iš jų reiktų rimtai traktuoti. Apmetėme tik argumentavimo metmenis, o bent kiek papildyti tikiuosi vėlesniuose skirsniuose. Tačiau dabar aš noriu pereiti prie kito klausimo - (a): ar nėra prieštaringas savirealizacijos būdas, neigiantis mūsų ryšius su kitais?

V

(2) Kita bendra ašis, jungianti šiuolaikinės autentiškumo kultūros kritiką, yra teiginys, esą ji skatinanti grynai asmeninį savirealizacijos supratimą, įvairiausioms asociacijoms ir bendruomenėms, kuriose asmuo dalyvauja, suteikdama vien instrumentinę reikšmę. Platesniu, visuomenės mastu, tai priešinga bet kokiam tvirtam įsipareigojimui bendruomenės atžvilgiu. Šitaip vis labiau sumenkinama politinė pilietybė kartu su pareigos ir ištikimybės politinei visuomenei suvokimu[28]. Intymesniame lygmenyje tai skatina požiūrį, jog žmonių tarpusavio ryšiai turi tarnauti asmeninei savirealizacijai. Žmonių santykiai esą antriniai partnerių savirealizacijos atžvilgiu. Jei nesiliauja tarnauti šiam tikslui, toks ryšys gali tęstis iki mirties, tačiau *a priori* negalima teigti, jog taip ir privalo būti.

Šią filosofiją gerai perteikė populiari aštunto dešimtmečio vidurio knyga: „Leisdamiesi į savo gyvenimo vidurio kelionę, negalite pasiimti visko. Jūs tolstate. Nuo institucijų reikalavimų ir kitų žmonių dienotvarkės. Nuo išorinių vertinimų ir įgaliojimų. Jūs vaduojatės iš vaidmenų, ir grįžtate į save. Jei palydėdamas į šią kelionę, kiekvienam galėčiau ką nors padovanoti, ta dovana būtų palapinė. Palapinė eksperimentavimui [*Tent for tentativeness*]. Kilnojami pamatai... Kiekvienam iš mūsų duota galimybė atgimti *autentiškai*

unikaliam, su didesniu sugebėjimu mylėti save ir priimti kitus. [...] Šis savęs atradimo džiaugsmas pasiekiamas visada. Nors tie, kuriuos mylime, įeina ir vėl išeina iš mūsų gyvenimo, išlieka sugebėjimas mylėti"[29].

Autentiškumas ir vėl, regis, apibrėžiamas antropocentriškai, o tai mus atitolina nuo santykių su kitais. Ir šito nusitvėrė mano anksčiau cituoti kritikai. Ar galima apie tai ką nors argumentuotai pasakyti?

Prieš apmetant argumentacijos kryptį, svarbu suprasti, kad autentiškumo idealas apima tam tikrą supratimą apie visuomenę ar bent jau apie tai, kaip žmonės turėtų gyventi drauge. Autentiškumas yra šiuolaikinio individualizmo aspektas, ir visoms individualizmo formoms būdinga tai, kad jos ne tik akcentuoja individo laisvę, bet ir siūlo visuomenės modelius. Šito mums nepavyksta suprasti tuomet, kai mes sumaišome dvi skirtingas mano anksčiau išskirtas individualizmo prasmes. Anomijos ir išsiskaidymo individualizmas, žinoma, neturi jokios jiems priskirtinos socialinės etikos; tačiau kaip moralinis principas arba idealas individualizmas privalo siūlyti kokį nors požiūrį į tai, kaip žmonės turėtų gyventi drauge.

Todėl didžiosios individualistinės filosofijos taip pat ir siūlė visuomenės modelius. Locke'o individualizmas mums davė visuomenės kaip sutarties idėją. Vėlesnės formos siejamos su liaudies suvereniteto idėjomis. Su šiuolaikine savirealizacijos kultūra visiškai aiškiai yra susiję du socialinės egzistencijos būdai. Pirmasis iš jų pagrįstas visuotinių teisių idėja: kiekvienas turi teisę ir sugebėjimą būti savimi. Būtent tai ir grindžia nuosaikųjį reliatyvizmą kaip moralinį principą: niekas neturi teisės kritikuoti kito žmogaus vertybių. Tuos, kuriuos maitina ši kultūra, tai nukreipia procedūrinės teisės koncepcijų link: kiekvieno savirealizacijos ribos turi saugoti lygias kitų savirealizacijos galimybes[30].

Antra, ši kultūra labai sureikšmina artimo bendravimo, ypač meilės ryšius. Jie traktuojami kaip pirminis savęs pažinimo ir atradimo taškas ir kaip viena iš svarbiausių savirealizacijos formų. Šis požiūris rodo, kad tęsiama jau kelių amžių senumo moderniosios kultūros orientacija, gero gyvenimo traukos centrą patalpinanti ne kokioje nors aukštesnėje sferoje, bet tame, ką pavadinčiau „kasdieniu gyvenimu", t.y. gamybos, šeimos, veiklos ir meilės gyvenime[31]. Tačiau šis požiūris liudija ir kitą svarbų dalyką: patvirtinama, kad mūsų tapatumas reikalingas kitų žmonių pripažinimo.

Anksčiau rašiau apie tai, jog mūsų tapatumas formuojamas dialoge su kitais žmonėmis, sutariant arba kovojant su jų pripažinimu. Šio fakto atradimas ir jo modernus artikuliavimas tam tikra prasme, galima sakyti, sutapo su autentiškumo idealo raida.

Galima atskirti dvi permainas, kurios abi kartu padarė neišvengiamą modernųjį susirūpinimą tapatumu ir pripažinimu. Pirmoji - tai socialinių hierarchijų, sudarydavusių garbės pagrindą, žlugimas. Žodį „garbė" aš vartoju *ancien régime* prasme, kuria jis iš esmės susijęs su nelygybe. Kad kai kurie žmonės turėtų garbę, esminė sąlyga - jog ją turėtų ne kiekvienas. Būtent šia prasme šį terminą vartoja Montesquieu, apibūdindamas monarchiją. Garbė savo esme yra *préférences*[32] (malonių) dalykas. Ta prasme šį terminą mes vartojame ir kalbėdami apie ko nors pagerbimą, visuomeninio apdovanojimo, tarkime, Kanados ordino, suteikimą. Akivaizdu, kad tas ordinas būtų bevertis, jeigu imtume ir nuspręstume jį suteikti kiekvienam suaugusiam kanadiečiui.

Kaip garbės sąvokos priešingybę mes turime moderniąją orumo sąvoką, dabar vartojamą universaliąja ir egalitarine prasme, pavyzdžiui, kalbant apie įgimtą žmogaus arba piliečio orumą. Čia pagrindinė prielaida yra ta, jog šią savy-

bę turi kiekvienas[33]. Tik šią orumo sąvoką ir galima suderinti su demokratine visuomene, todėl senoji garbės sąvoka neišvengiamai nublanko. Tačiau kartu tai reiškė, kad įvairios lygaus pripažinimo formos yra svarbios demokratinei kultūrai. Kai kuriose demokratinėse visuomenėse, pavyzdžiui, JAV, esminiu dalyku buvo laikoma tai, kad kiekvienas būtų vadinamas ponu, ponia ar panele, užuot kai kuriuos žmones vadinus lordu arba ledi, o kai kuriuos vien tik pavarde, arba - dar didesnė negarbė - vardu. Ir visai neseniai dėl tų pačių priežasčių *Mrs* ir *Miss* susiliejo į bendrą titulą *Ms*. Demokratija paskelbė lygaus pripažinimo politiką, kuri su metais vis kito, o dabar štai sugrįžo lygaus kultūrų ir lyčių statuso reikalavimo forma.

Tačiau pripažinimo svarbą modifikavo ir sustiprino kartu su autentiškumo idealu radęsis tapatumo supratimas. Tai taip pat iš dalies buvo sąlygota hierarchinės visuomenės nuosmukio. Tai, ką mes dabar vadintume asmens tapatybe, ankstesnėse visuomenėse daugiausia įtvirtindavo jo arba jos socialinė padėtis. Tai yra, kontekstas, įprasmindavęs asmens svarbiais laikomus dalykus, daugiausia buvo nulemtas jo arba jos vietos visuomenėje ir su ta vieta susijusių vaidmenų bei veiklos. Pati demokratinė visuomenė atsirasdama nepašalina šito, nes žmonės ir toliau save gali apibrėžti remdamiesi savo socialiniu vaidmeniu. Tačiau šią socialinės kilmės identifikaciją iš pašaknų pakerta pats autentiškumo idealas. Atsiradęs, pavyzdžiui, Herderio filosofijoje, jis reikalauja iš manęs surasti savo originalų gyvenimo būdą. Ir tas gyvenimo būdas turi būti viduje subrandintas, o ne išvestas iš socialinės sąrangos.

Tačiau, kaip anksčiau mėginau įrodyti, iš esmės nėra tokio dalyko kaip vidinė, monologiškai suprasta savikūra. Jei atrandu savo tapatybę, tai nereiškia, kad aš ją susikuriu užsidaręs savyje; savo tapatybę aš „išsideru" pusiau atviroje,

pusiau vidinėje diskusijoje su kitais. Štai kodėl viduje subrandintos tapatybės idealas išsikristalizuodamas naują ir lemiamą reikšmę suteikia pripažinimui. Mano tapatumas lemtingai priklauso nuo mano dialoginių santykių su kitais.

Tatai nereiškia, kad šioji priklausomybė nuo kitų atsiranda su autentiškumo epocha. Tam tikros formos priklausomybė egzistavo visuomet. Socialinės kilmės tapatybė pačia savo prigimtimi priklausė nuo visuomenės. Tačiau ankstesniais amžiais pripažinimas niekada neiškildavo kaip problema. Socialinis pripažinimas savaime ateidavo kartu su socialinės kilmės tapatybe vien todėl, kad jį grindė visiems savaime suprantamos socialinės kategorijos. Reikalas tas, kad vidinės kilmės, asmeninis, originalus tapatumas neturi aprioriško pripažinimo. Jį reikia išsikovoti bendraujant, ir tai gali nepasisekti. Naujas dalykas modernybės laikais yra ne pripažinimo poreikis, bet sąlygos, kuriomis tas pripažinimas gali ir neateiti. Ir kaip tik todėl šis poreikis dabar pirmąkart *įsisąmoninamas*. Iki moderniųjų laikų žmonės nekalbėjo apie „tapatybę" ir „pripažinimą", bet ne todėl, kad jie neturėdavo (mūsų vadinamosios) tapatybės, ir ne todėl, kad šioji nepriklausydavo nuo pripažinimo, o veikiau todėl, kad šie dalykai tąsyk buvo pernelyg neproblemiški, kad būtų tematizuojami.

Neturėtų stebinti tai, jog kai kurias pilietinio orumo ir visuotinio pripažinimo idėjų užuomazgas, net jei ir neišsakytas būtent tokiais žodžiais, randame skaitydami Rousseau, su kuriuo greta kitų mąstytojų siejamas modernaus autentiškumo diskurso formavimasis. Rousseau aštriai kritikavo hierarchiškos garbės ir *préférences* sąvokas. Įsimenančiame *Samprotavimo apie nelygybę* pasaže kaip lemtingą visuomenės posūkį į sugedimą ir nelygybę Rousseau nurodo momentą, kai žmonės ima trokšti išskirtinės pagarbos sau[34]. Ir priešingai, sveikatos šaltinį jis regi respublikos visuomenėje, kurioje visi vienodai gali džiaugtis visuomenės dėmesiu[35]. Tačiau

iš pirmųjų prabilusių pripažinimo tema įtakingiausiai ją pateikė Hegelis[36].

Dabar jau visuotinai vienu ar kitu pavidalu pripažįstama pripažinimo reikšmė; asmeniškumo plotmėje visi žinome, kaip mūsų santykiai su „reikšmingais kitais" gali formuoti arba iškraipyti mūsų tapatybę. Visuomeniškumo plotmėje mes turime nenutrūkstamą lygaus pripažinimo politiką. Abu šiuos reiškinius formavo besikristalizuojantis autentiškumo idealas, ir apie jį išaugusioje kultūroje pripažinimas vaidina pagrindinį vaidmenį.

Asmeniškumo lygmenyje mes regime, kaip originalus tapatumas esti reikalingas kitų žmonių pripažinimo ir kaip jis pažeidžiamas, jei jo nesulaukia. Nenuostabu, kad tarpusavio santykiai autentiškumo kultūroje suvokiami kaip pagrindinė savęs atradimo ir įtvirtinimo vieta. Meilės ryšiai reikšmingi ne vien dėl to, jog šiuolaikinei kultūrai būdinga pabrėžti savęs realizavimą kasdieniame gyvenime. Jie nepaprastai svarbūs ir dėl to, kad tai sunkus viduje subrandintos tapatybės išmėginimas.

Visuomeniškumo plotmėje supratimas, jog tapatybės formuojamos atvirame, jokio išankstinio socialinio scenarijaus nevaržomame dialoge, dar svarbesnę ir reikšmingesnę padarė lygaus pripažinimo politiką. Tai pastebimai padidino jos kapitalo dalį. Lygus pripažinimas nėra vien tik sveikai demokratinei visuomenei tinkantis gyvenimo būdas. Nepripažinimas, pagal paplitusį šiuolaikinį požiūrį, gali padaryti žalos tiems, kurie nepripažįstami. Primetant kitiems žemą ir negarbingą įvaizdį, iš tikrųjų galima juos pažeisti ir prislėgti, - šis įvaizdis net gali būti interiorizuotas. Ne tik šiuolaikinį feminizmą, bet ir santykius tarp rasių bei diskusijas apie multikultūriškumą grindžia prielaida, jog nepripažinimas gali būti priespaudos forma. Galima ginčytis dėl šio faktoriaus pervertinimo, tačiau aišku, kad tapatumo ir autentiškumo

suvokimas pasiūlė naują lygaus pripažinimo politikos dimensiją, kuri dabar, bent jau kai reikia pasmerkti kitų primestas deformacijas, operuoja lyg ir savarankiška autentiškumo sąvoka.

Turėdami galvoje daugiau kaip keletą amžių besirutuliojantį pripažinimo reikšmės supratimą, mes galime suprasti, kodėl autentiškumo kultūra pirmenybę teikė dviem mano anksčiau minėtiems gyvenimo drauge būdams: 1) visuomeniškumo lygmenyje lemiamas yra nešališkumo principas, reikalaujantis lygių galimybių kiekvienam plėtoti savo tapatybę, o šios galimybės apima - dabar jau galime daug aiškiau tai suprasti - visuotinį skirtingumo pripažinimą, kad ir kaip tatai sietųsi su tapatumu: tebūnie tai lyties, rasės, kultūros ar seksualinės orientacijos skirtumai; 2) asmeniškumo plotmėje lemiamą reikšmę turi tapatumą formuojantys meilės santykiai.

Klausimą, kuriuo aš pradėjau šį skirsnį, tikriausiai galima ir taip suformuluoti: ar autentiškumo idealo kontekste galima pateisinti į žmogaus „aš" sutelktą gyvenimo būdą, numatantį vien tik instrumentinį mūsų ryšių traktavimą? Dabar jau tikriausiai tą klausimą galime perfrazuoti ir paklausti, ar šitie pageidautini gyvenimo drauge būdai leis tokį nesusaistytą gyvenimą?

(1) Socialinėje plotmėje, atrodytų, atsakymas yra aiškus - „taip". Skirtingumo pripažinimas, regis, reikalauja iš mūsų vien pripažinti kokį nors procedūrinio teisingumo principą. Jis nereikalauja, kad mes patvirtintume ištikimybę piliečių respublikai ar bet kuriai kitai politinės visuomenės formai. „Jaustis laisvi" galime tol, kol visus traktuojame lygiai. Iš tikrųjų galima net įrodinėti, kad savaime bet kuri visuomenė, pagrįsta kokia nors tvirta visuotinio gėrio idėja, jau vien dėl šio fakto vienų žmonių (tų, kurie remia visuotinio gėrio idėją) gyvenimui pritars labiau negu kitų (kurie siekia kitokių gėrio

formų), ir šitaip atsisakys lygaus pripažinimo. Kažkas panašaus, kaip įsitikinome, sudaro fundamentalią neutralumo liberalizmo, šiandien turinčio daug šalininkų, prielaidą.

Tačiau tai būtų pernelyg paprasta. Prisimindami ankstesnės dalies argumentaciją, mes turime klausti, kas sudaro tikrąjį skirtingumo pripažinimą. Tatai reiškia pripažinti vienodą skirtingų gyvenimo būdų vertę. Kaip tik šio lygios vertės konstatavimo ir reikalauja tapatumo pripažinimo politika. Tačiau kas grindžia tą vertės lygybę? Jau anksčiau įsitikinome, kad vien tas faktas, jog žmonės *renkasi* skirtingą gyvenimo būdą, nelemia jų lygybės; nelemia jos ir tai, kad žmonės tiesiog priklauso skirtingoms lytims, rasėms, kultūroms. Skirtingumas negali būti tikruoju lygiavertiškumo pagrindu.

Jeigu vyrai ir moterys yra lygūs, tai ne todėl, kad jie skirtingi, bet todėl kad už tų skirtybių egzistuoja tam tikros - bendros ar viena kitą papildančios - vertingos savybės. Jie yra mąstyti, mylėti, atminti ir dialoge vienas kitą pripažinti gebančios būtybės. Bendras abipusio skirtingumo - tai yra, lygios skirtingų tapatybių vertės - pripažinimas yra reikalingas šio to daugiau negu vien tik šio principo: būtini ir tam tikri nagrinėjamų vertybių lygybę parodantys matai. Turi būti iš esmės susitarta dėl vertybių, kitaip formalus lygybės principas liks tuščias ir netikras. Žodžiais mes galime būti už lygų pripažinimą, tačiau tos lygybės negalime suprasti tol, kol neturime dar kažko bendra. Skirtingumui pripažinti, panašiai kaip ir asmeniniam pasirinkimui, reikalingas šįkart jau bendras prasmingumo horizontas.

Tatai nereiškia, kad mes turime priklausyti tai pačiai politinei visuomenei; kitaip negalėtume pripažinti svetimšalių. Ir tai savaime nereiškia, kad mes turime rimtai traktuoti savo politinę visuomenę. Reikia šio to daugiau. Tačiau mes jau galime įžvelgti, kuria linkme turėtų krypti argumentacija:

kaip mums tampa svarbu kristalizuoti bendras vertybes ir jas puoselėti ir kad vienas svarbiausių būdų tam įgyvendinti yra bendrai dalyvauti politiniame gyvenime. Patys skirtingumo pripažinimo reikalavimai mus verčia žengti toliau už procedūrinį teisingumą.

(2) O kaip su mūsų tarpusavio santykiais? Ar mes galime juos laikyti savirealizacijos priemone, o todėl laikyti iš esmės eksperimentiniais? Čia atsakyti lengviau. Aišku, jog ne, jeigu tie santykiai taip pat turi formuoti ir mūsų tapatumą. Jeigu intensyvūs saviieškos santykiai turi formuoti tapatybę, tai jie iš principo negali būti eksperimentiniai - nors, deja, gali nutrūkti, - be to, negali būti tik instrumentiniai. Tapatybės iš tikrųjų keičiasi, bet mes jas kuriame, jausdamiesi dalį vientiso gyvenimo nugyvenę ir jį užbaigsią asmenys. Aš neapsibrėžinėju „savo 1991 metų tapatybės", bet veikiau stengiuosi įprasminti visą savo buvusį gyvenimą ir mėginu savo praeities pagrindu jį toliau projektuoti. Mano tapatybę formuojančių santykių negalima iš principo, a priori traktuoti kaip pakeičiamų ar pasmerktų būti išstumtiems. Jeigu manojo „aš" ieškojimas įgyja tokių serijinių ir iš esmės laikinų santykių pavidalą, tai aš jau ieškau ne savo tapatybės, bet vaikausi tam tikro malonumo.

Autentiškumo idealo šviesoje palaikyti vien tik instrumentinius santykius reikštų mulkinti save patį. Mintis, kad šitaip galima siekti savirealizacijos, turint galvoje autentiškumo idealą, atrodo iliuzija, lygiai kaip ir idėja, jog nepripažindami už pasirinkimo esančio prasmės horizonto, renkamės save.

Šiaip ar taip, tokia tad linkme kreiptų ši gana eskiziška argumentacija. Negaliu pretenduoti čia padaręs svarias išvadas, bet viliuosi šį tą nuveikęs, kad padrąsinčiau mintį, jog proto argumentai gali gerokai daugiau, negu dažnai manoma, ir todėl šis tapatumo šaltinių tyrimas yra prasmingas.

Slydimas į subjektyvizmą

VI

Ligšiol aš siūliau būdą, kaip reikėtų suprasti vadinamąją „narcisizmo kultūrą" t.y. plintančią pasaulėžiūrą, kuri savirealizaciją daro pagrindine gyvenimo vertybe, kuri, regis, linkusi pripažinti kuo mažiau išorinių moralės reikalavimų arba rimtų įsipareigojimų kitiems. Abiem šiais aspektais savirealizacijos samprata pasirodo esanti labai orientuota į žmogaus „aš", - iš čia ir „narcisizmo" terminas. Aš manau, kad šią kultūrą turėtume suprasti kaip iš dalies liudijančią etinę aspiraciją, autentiškumo idealą, bet tokį, kuris pats savaime nesankcionuoja į žmogaus „aš" sutelktų kultūros pavidalų. Veikiau šio idealo kontekste tos formos atsiskleidžia esančios iškreiptos ir trivialios.

Tai prieštarauja kitiems dviem paplitusiem šios kultūros supratimams. Pastarieji ją suvokia arba kaip a) tikrai motyvuojamą asmeninės savirealizacijos idealo, tačiau šis laikomas taip pat sutelktu į žmogaus „aš" kaip ir iš jo išplaukiančios praktikos, b) vien tik kaip pataikavimo sau ir egoizmo išraišką, t.y. kaip išvis jokio idealo nemotyvuojamą kultūrą. Praktiškai tie du požiūriai yra linkę persipinti ir susilieti į viena, nes požiūrio a) numatomas idealas yra toks menkavertis ir sau pataikaujantis, kad tampa nebeatskiriamas nuo b).

Požiūris a) iš esmės numato, jog labiausiai į žmogaus „aš" sutelktas savirealizacijos formas pasirenkantys žmonės ne-

sileis įtikinami dviejų ankstesniųjų skirsnių argumentais: ir todėl, kad jų aspiracijos neturi nieko bendra su mano aprašytu autentiškumo idealu, ir todėl, kad žmonių moralinės pažiūros apskritai nepriklauso nuo proto. Argumentams kurčiais tie žmonės laikomi arba dėl to, kad labai prastai vertinamas pats autentiškumo idealas, esąs veikiau tik menkai užmaskuotas raginimas leistis į pataikavimą sau; arba dėl to, kad - nesvarbu, kokia būtų šiuolaikinių idealų prigimtis - laikomasi subjektyvistinio požiūrio į moralinius įsitikinimus: jie esą vien projekcijos, kurių negali pakeisti protas.

Abiem požiūriais, tiek a), tiek, žinoma, *a fortiori* b), narcisizmo kultūra visiškai sutaria su savimi, nes jos teorija visuomet sutampa su praktika. Ji pateisina savo aspiracijas ir todėl nesileidžia įtikinama argumentais. Mano akimis, priešingai, toji kultūra pilna įtampos, gyvena ne visiškai suvoktu idealu, kuris, teisingai suprastas, verstų suabejoti daugeliu iš jos praktinės raiškos formų. Šia kultūra gyviems žmonėms, su kuriais mus vienija žmogiškasis būvis, galima priminti tuos šio būvio bruožus, kurie rodo šitų praktikų abejotiną vertę. Narcisizmo kultūra gyvena nuosekliai smunkančiu idealu.

Tačiau jeigu taip, tai šį faktą reikia paaiškinti. Kodėl tas idealas smunka? Kas lemia autentiškumo etikos polinkį į tokios rūšies krypimą trivialumo link?

Žinoma, vienoje plotmėje labiau į žmogaus „aš" orientuotų formų rinkimosi motyvacija gali būti pakankamai aiški. Tiek mūsų ryšiai su kitais, tiek išoriniai moraliniai reikalavimai lengvai gali kirstis su mūsų asmeniniu tobulėjimu. Karjeros reikalavimai gali būti nesuderinami su pareigomis šeimai ar ištikimybe kokiam nors didesniam reikalui ar principui. Atmetus šituos išorinius suvaržymus, gyvenimas gali atrodyti lengvesnis. Ir iš tikrųjų tam tikromis aplinkybėmis, kai stengiamasi apibrėžti trapią ir prieštaringą tapatybę, gali

pasirodyti, jog užmiršti suvaržymus - tai vienintelis išlikimo kelias.

Tačiau tokių moralinių konfliktų tikriausiai būta visuomet. Jeigu ką ir reikia paaiškinti - tai tą palyginti didelį lengvumą, su kuriuo šitie išoriniai suvaržymai dabar atmetami ar delegitimuojami. Tuo pačiu savęs teigimo keliu ėję mūsų protėviai kentėjo nuo neįveikiamo kaltės jausmo ar bent jau dėl to, jog suvokdavo paniekinę teisėtą tvarką, o štai daugelis asmeninio tobulumo be atodairos siekiančių mūsų amžininkų apie tai nė nesusimąsto.

Dalis paaiškinimo glūdi visuomenės srityje. Anksčiau, antrajame skirsnyje, minėjau tuos moderniosios kultūros vertinimus, kurie ją aiškina socialinėmis permainomis. Nors aš ir netikiu jokiais vienpusiškais aiškinimais, socialinės permainos be abejonės daug prisidėjo prie šiuolaikinės kultūros suformavimo. Tam tikri mąstymo ir jausenos būdai gali ir patys palengvinti socialines permainas, tačiau pasiekusios didžiulį mastą, tos permainos gali tą mąstyseną bei jauseną įtvirtinti, ir šie dalykai ims atrodyti neišvengiami.

Tai neabejotinai būdinga įvairioms šiuolaikinio individualizmo formoms. Individualistinės idėjos išsirutuliojo XVII a. išsilavinusių europiečių mąstysenoje ir jausenoje. Jos tikriausiai padėjo augti naujoms politinėms formoms, metusioms iššūkį senoms hierarchijoms, ir rastis naujiems ekonominio gyvenimo būdams, daugiau erdvės suteikusiems rinkai ir verslininko apsukrumui. Tačiau kai šitos formos įsitvirtina ir naujomis sąlygomis išauklėjami žmonės, individualizmas nepaprastai sustiprėja, nes jis įsišaknija tų žmonių kasdieniame gyvenime, apima jų duonos pelnymosi būdus ir santykius politiniam gyvenime. Jis pradeda atrodyti esąs vienintelė įsivaizduojama pasaulėžiūra, nors toks tikrai neatrodė jų protėviams, tos pasaulėžiūros pionieriams.

Šis įsitvirtinimo procesas gali paaiškinti poslinkį auten-

tiškumo kultūroje. Į žmogaus „aš" orientuotos formos, kaip įsitikinome, yra iškreiptos dviem požiūriais. Jos yra linkusios savirealizacijos galimybę sieti tik su individu, vien instrumentiškai traktuodamos jo arba jos ryšius su kitais žmonėmis; kitais žodžiais tariant, jos stumia į socialinį *atomizmą*. Ir antra, jose pilnatvės siekis kyla tik iš žmogaus „aš", o anapus mūsų troškimų ir aspiracijų besirandantys reikalavimai ignoruojami ar delegitimuojami, nesvarbu, kokie tie reikalavimai būtų - istorijos, tradicijos, visuomenės, gamtos ar Dievo; kitais žodžiais tariant, jos skatina radikalųjį antropocentrizmą.

Nesunku suprasti, kaip šios nuostatos įtvirtinamos šiuolaikinėje industrinėje visuomenėje. Tokia visuomenė nuo pat pradžių didino mobilumą, pirmiausia ėmė judėti valstiečiai iš kaimo į miestą, paskui buvo keliaujama per vandenynus ir kontinentus į naujas šalis, ir galiausiai judama iš miesto į miestą šiandien, ieškant naujų galimybių įsidarbinti. Mobilumas tam tikra prasme mums primetamas. Sutraukomi senieji ryšiai. Ir tuo pat metu miesto gyvenseną transformuoja neregėtos gyventojų koncentracijos šiuolaikiniuose metropoliuose. Šis gyvenimas savaime sąlygoja žymiai daugiau formalių ir atsitiktinių kontaktų, palyginti su daug intensyvesniu, intymesniu bendravimu ankstesniais amžiais. Visa tai ir kuria kultūrą, kurioje vis labiau įtvirtinama socialinio atomizmo pasaulėžiūra.

Be to, mūsų technokratinė, biurokratinė visuomenė vis daugiau reikšmės teikia instrumentiniam protui. Ji neišvengiamai įtvirtina atomizmą, nes į savo visuomenę, kaip ir į visa kita, mes esame skatinami žvelgti iš instrumentinės perspektyvos. Ir ji taip pat maitina antropocentrizmą, versdama mus užimti instrumentinę poziciją visų mūsų gyvenimo ir aplinkos aspektų - praeities, gamtos, taip pat mūsų socialinės sąrangos - atžvilgiu.

Taigi autentiškumo kultūros nukrypimus iš dalies gali-

ma paaiškinti ta aplinkybe, kad ji gyvuoja industrinėje technologinėje ir biurokratinėje visuomenėje. Iš tikrųjų pagarba instrumentiniam protui akivaizdi daugybėje įvairiausių žmogaus potencialo sąjūdžio aspektų, kurių visų tikslas turėtų būti savirealizacija. Psichinei integracijai ir dvasios ramybei pasiekti mums labai dažnai siūlomos tariamai moksliniais atradimais pagrįstos metodikos. Čia, kaip ir kitur, gyva svajonė apie greitą sprendimą, nepaisant to, kad nuo pat pradžių - o ir šiandien - savirealizacijos tikslas suprantamas kaip vieno tik instrumentinio savęs įvaldymo priešingybė. Greita metodika išsilaisvinimui pasiekti yra didžiausias prieštaravimas.

Tačiau socialinė aplinka dar ne viską paaiškina. Taip pat egzistuoja ir pačiam autentiškumo idealui būdingos priežastys, palengvinančios tą poslinkį. Iš tikrųjų vyksta ne vienas, bet du poslinkiai, susiję su sudėtingais, besikertančiais santykiais.

Pirmąjį iš jų aš jau aptariau, - tai populiarioje nūdienėje kultūroje vykstantis slydimas į žmogaus „aš" sutelktų savirealizacijos idealo pavidalų link. Antrasis - tai pusantro amžiaus besitęsiantis „aukštosios" kultūros artėjimas prie nihilizmo, visų prasmingumo horizontų neigimo. Pagrindinė figūra čia yra Nietzsche (nors jis „nihilizmo" terminą vartojo visai kita prasme, juo žymėdamas tai, ką pats atmetė), bet to nihilizmo XX a. formų šaknys taip pat randamos ir *poète maudit* įvaizdyje bei Baudelaire'o kūryboje. Šios mąstymo linijos kai kurie aspektai pasireiškia viena ar kita modernizmo srove ir išryškėja su tais autoriais, kurie šiandien dažniausiai vadinami postmodernistais, pavyzdžiui, Jacques'as Derrida arba vėlyvasis Michelis Foucault.

Šitie mąstytojai padarė paradoksalų poveikį. Iš Nietzsches perimtą abejojimą mūsų įprastinėmis kategorijomis jie priveda prie autentiškumo idealo ir net pačios žmogaus „aš"

sąvokos „dekonstravimo". Tačiau Nietzsches visų „vertybių" kaip sukurtų kritika iš tiesų įkvepia ir įtvirtina antropocentrizmą. Galų gale subjektą toji kritika, nepaisydama visų jo arba jos abejonių dėl žmogaus „aš" sąvokos, palieka su nevaržomos galios ir laisvės pojūčiu jokių kriterijų neprimetančiame pasaulyje, pasirengusį mėgautis „laisva žaisme"[37] arba įsitraukti į asmeniškumo estetiką[38]. Kai šios „aukštosios" teorijos nusėda populiariojoje autentiškumo kultūroje - o tatai mes galime stebėti, pavyzdžiui, tarp studentų, kurie buvoja dviejų kultūrų sandūroje, - jos tik dar labiau sustiprina į žmogaus „aš" sutelktus autentiškumo pavidalus, jiems suteikdamos tam tikrą gilesnio filosofinio pateisinimo patiną.

Tačiau aš manau, jog visa tai atsiranda iš tų pačių šaltinių kaip ir autentiškumo idealas. Kaip čia gali būti? Michelio Foucault atsigręžimas į estetiką jo paskutiniame interviu mums nurodo teisingą kryptį. Tačiau kad šitie sąryšiai nuskaidrėtų, mes turime prisiminti ekspresyviuosius moderniojo individualizmo aspektus.

Mintis, jog kiekvienas iš mūsų turime savo buvimo žmogumi būdą, taip pat numato ir tai, kad kiekvienas jį privalo surasti pats. Tačiau jo negalima atrasti nusižiūrint į jau esančius modelius, keliant hipotezes. Tai galima padaryti tik jį naujai artikuliuojant. Tą gyvenimo būdą atrandame savyje, kalba ir veikla suteikdami išraišką tam, ką turime originalaus. Kalbėdamas apie moderniosios individualumo sampratos „ekspresyvizmą", aš ir noriu išgauti mintį, kad atradimas vyksta raiškos dėka[39].

Tai ir vėl pakiša artimą analogiją, net sąryšį tarp savęs atradimo ir meninės kūrybos. Herderis ir ekspresyvistinė žmogaus gyvenimo samprata tą santykį padaro labai glaudų. Meninė kūryba tampa paradigminiu žmogaus savęs apsibrėžimo būdu. Menininkas pasidaro lyg ir žmogaus paradigma -

originalaus savęs apsibrėžimo subjektas. Maždaug nuo 1800-ųjų metų prasideda menininko heroizavimo tendencija, kai į jo arba jos gyvenimą žiūrima kaip į žmogaus būvio esmę, kai jie imami gerbti kaip pranašai, kultūrinių vertybių kūrėjai.

Žinoma, tai lydėjo ir naujas meno supratimas. Dabar menas daugiausia apibrėžiamas ne kaip pamėgdžiojimas, tikrovės *mimēsis*, o suprantamas veikiau kaip kūryba. Šios dvi idėjos neatskiriamos. Jeigu savimi tampame išreikšdami tai, kas esame, ir jeigu tai, kuo mes tampame, hipotetiškai yra originalu, o ne pagrįsta jau esamu, tai ir mūsų saviraiška taip pat yra ne jau esamo imitavimas, bet nauja kūryba. Vaizduotė mums yra kūrybiška.

Į šį mums paradigminiu tapusį atvejį pažvelkime kiek atidžiau: save aš atrandu meninėje kūryboje, padedamas to, ką sukuriu. Savęs atradimas pereina kūrybą, sukurdamas kažką originalaus ir nauja. Aš nukalu naują meninę kalbą - naują tapybos būdą, naują eilėdarą ar poezijos formą, naują romano metodą, - ir tik *šitaip* tampu tuo, kuo turiu būti. Savęs atradimui reikalinga *poiēsis*, kūryba. Vienoje iš autentiškumo idėjos raidos krypčių tai suvaidins lemiamą vaidmenį.

Tačiau prieš tatai apžvelgdamas, aš noriu atkreipti dėmesį į artimą sąryšį tarp mūsų įsivaizdavimo apie savęs atradimo ir kuriančio menininko darbo. Savęs atradimui, kaip ir menui, reikalinga vaizduotė. Savo gyvenime originaliais tapusius žmones mes laikome „kūrybingais". Net ir ne menininkų gyvenimus mes apibrėžiame meniniais terminais, ir tai dera su mūsų polinkiu menininkus laikyti lyg ir kokiais paradigminiais save apsibrėžusiais žmonėmis.

Tačiau šitaip artimai gretinti meną ir savęs atradimą yra ir kita priežasčių grandinė. Ir ne tik todėl, kad abu apima *poiēsis*, kūrybą. Savęs apsibrėžimas taip pat anksti pradedamas priešpriešinti moralei. Kai kurios teorijos tuodu dalykus tvirtai susieja. Taip, pavyzdžiui, darė Rousseau: *le senti-*

ment de l'existence mane padarytų tobulai moralia būtybe, jei tik aš visada išlaikyčiau sąlytį su šiuo jausmu. Tačiau labai anksti pradėta suprasti, kad nebūtinai yra taip. Ištikimybės sau, ryšio ir harmonijos su savimi reikalavimai gali visiškai skirtis nuo deramo elgesio kitų žmonių atžvilgiu, kurio iš mūsų tikimasi. Pati originalumo idėja ir su ja susijusi mintis apie tai, kad autentiškumo priešas gali būti socialinis prisitaikymas, mums iš tikrųjų primeta sampratą, esą autentiškumas turįs kovoti prieš kai kurias išoriškai nustatytas taisykles. Žinoma, galima tikėtis, jog jis neprieštaraus teisingoms taisyklėms, tačiau ne mažiau aišku, kad tarp tų dviejų rūšių reikalavimų - asmeninės tiesos ir intersubjektyvaus teisingumo - egzistuoja sąvokinis skirtumas.

Tai vis aiškiau liudija pripažinimas, jog autentiškumo reikalavimai artimai susiję su estetika. Ši sąvoka mums labai gerai pažįstama, ir mes manome, kad estetika visuomet būdavo ir yra svarbi žmonėms, bent jau mylintiems meną ir grožį. Tačiau taip nėra. Estetiškumo sąvoka atsiranda iš kito lygiagretaus XVIII a. meno supratimo pokyčio, susijusio su tuo, jog imitacijos modelį pakeičia kūrybos modelis.

Kai menas suprantamas kaip tikrovės pamėgdžiojimas, jį galima apibrėžti jo vaizduojamos tikrovės arba vaizdavimo būdo požiūriu. Tačiau XVIII a. vyksta dar vienas poslinkis subjekto link, lygiagretus kitam poslinkiui, kurį apibūdinau kalbėdamas apie moralinio jausmo filosofiją. Meno ir grožio specifiškumas apibrėžiamas nebe tikrovės ar jos vaizdavimo būdo požiūriu, o pradedamas identifikuoti pagal mumyse jų sukeliamus jausmus, pagal tą ypatingą jausmą, kuris skiriasi tiek muo moralinio pasitenkinimo, tiek nuo kitų rūšių malonumų. Ir vėl Hutchesonas, rėmęsis Shaftesbury'iu, buvo vienas iš šios mąstymo linijos pionierių, tačiau XVIII a. pabaigoje šį požiūrį išgarsino ir beveik kanonišku padarė Immanuelio Kanto formuluotė.

Shaftesbury'iu sekusiam Kantui grožis kelia pasitenkinimo jausmą, tačiau šis skiriasi nuo kokio nors įgyvendinto troškimo ar net nuo moralinio tobulumo sukeliamo pasitenkinimo. Tai, sakytume, pasitenkinimas dėl paties pasitenkinimo. Grožis teikia jam vienam būdingą pasitenkinimą. Jo tikslas yra jame pačiame.

Panašiai - kaip savaiminis tikslas - pradedamas suprasti ir autentiškumas. Kaip jau sakiau, jis išauga, pasislinkus mums keliamo moralinio reikalavimo svorio centrui: asmeninė tiesa ir vientisumas vis labiau traktuojami ne kaip priemonės pasiekti moralumą, apibrėžiamą nepriklausomai, bet kaip kažkas savaime vertinga. Asmens vientisumas ir estetika jau pasirengę būti sujungti, ir tai vienybei nepaprastai įtakingą išraišką suteikia Schilleris savo *Laiškuose apie estetinį žmogaus auklėjimą*[40]. Pasak Schillerio, gėrėjimasis grožiu suteikia tokią vienybę ir pilnatvę, kuri peržengia prarajas, paliktas mumyse moralės ir geismo kovų. Ta pilnatvė skiriasi nuo moralinės pergalės, ir galiausiai Schilleris, regis, leidžia suprasti, kad ji yra pranašesnė, nes mus užvaldo taip visuotinai, kaip neįstengia užvaldyti moralė. Žinoma, Schilleriui šitie du dalykai vis dar yra suderinami, vienas kitą papildantys. Tačiau jie jau pribrendę būti supriešinti, nes estetinė pilnatvė yra nepriklausomas tikslas, turintis savo *telos*, savo gėrio ir pasitenkinimo formas.

Visa tai suartina autentiškumą ir meną. O sykiu tai padeda paaiškinti tam tikrą autentiškumo sąvokos evoliuciją per paskutinius du amžius; ypač išsirutuliojimą tų formų, kurios autentiškumo reikalavimus priešina moralumo reikalavimams. Autentiškumas apima originalumą, reikalauja maišto prieš konvencijas. Nesunku suprasti, kaip įprastinė moralė ima atrodyti neatskiriama nuo dusinančios konvencijos. Moralė, kaip mes ją paprastai suprantame, be abejonės, slopina mumyse tai, kas gaivališka ir instinktyvu, užgniaužia

nemaža daugelio iš mūsų giliausių ir stipriausių troškimų. Todėl išsivysto autentiškumo siekimo atšaka, nukreipianti jį prieš moralę. Estetiniu registru savikūros siekiančiam Nietzschei autentiškumas atrodo visiškai nesuderinamas su tradicine krikščionybės įkvėpta artimo meilės etika. Ir juo buvo sekama, jis netgi pranoktas, įvairiomis pastangomis nuo „buržuazinės" tvarkos etikos ginant instinktų gelmes ir net prievartą. Mūsų amžiuje šias pastangas kiekvienas savaip iliustruoja tokie didelės įtakos reiškiniai kaip Marinetti ir futuristai, Antoninas Artaud ir jo žiaurumo teatras, Georges'as Bataille. Prievartos kultas taip pat maitino ir fašizmą.

Šitaip autentiškumas gali vystytis daugybe pakraipų. Ar visos iš jų vienodai pagrįstos? Aš taip nemanau. Nemėginu sakyti, kad šitie blogio apaštalai yra tiesiog neteisūs. Jie galbūt laikosi kažko, tam tikros įtampos pačioje autentiškumo idėjoje, mus galinčios stumti ne viena kryptimi. Tačiau aš manau, kad populiarūs „postmodernistiniai" šių dienų variantai, bandantys delegitimuoti prasmingumo horizontus, kaip antai Derrida, Foucault ir jų šalininkai, iš tikrųjų siūlo iškreiptas formas. Tas iškreiptumas reiškiasi tuo, jog užmirštama ištisa autentiškumui keliamų reikalavimų klasė, išimtinai susitelkiant ties kita klase.

Reziumuodami mes galime pasakyti, kad autentiškumas (A) apima (1) kūrybą, konstravimą ir atradimą, (2) originalumą, o dažnai (3) opoziciją visuomenės taisyklėms ir potencialiai net tam, ką mes laikome morale. Tačiau, kaip įsitikinome, autentiškumas taip pat (B) reikalauja (1) atvirumo prasmingumo horizontams (nes kitaip kūryba praranda ją nuo beprasmybės gelbstintį pagrindą) ir (2) savęs apsibrėžimo dialoge. Reikia pripažinti, kad tarp šitų reikalavimų gali egzistuoti įtampa. Tačiau neleistina atvirai teikti pirmenybę kuriam nors iš tų reikalavimų: tarkime, privilegijuoti (A) reikalavimus (B) sąskaita arba atvirkščiai.

Būtent tai šiandien ir daro populiarios „dekonstrukcijos" doktrinos. Jos pabrėžia (A. 1), konstruktyvią, kūrybišką mūsų saviraiškos kalbų prigimtį, tuo tarpu užmiršta (B. 1). Jos taip pat užsikrečia kraštutinėmis (A. 3) formomis, kūrybos amoralumu, tačiau užmiršta (B. 2), dialoginę tos kūrybos prigimtį, mus saistančią su kitais žmonėmis.

Čia esama nenuoseklumo, nes šitie mąstytojai spekuliuoja autentiškumo pasaulėžiūra, pavyzdžiui, kalbėdami apie kūrybines, save konstituojančias kalbos galias. Su tuo negali sutikti labiau „išlaisvinta" scientistinė žmogaus gyvenimo filosofija. Tačiau jie tuo remiasi, o kartu ignoruoja kai kurias svarbiausias tos pasaulėžiūros sudedamąsias dalis.

Tačiau - pagrįstai ar nepagrįstai - mes galime suprasti, kokia stipri esti pagunda įtikėti tokios rūšies teorija. Ją atspindi vidinė paties autentiškumo idealo įtampa tarp aspektų, kuriuos pažymėjau (A) ir (B). Ir kai leidžiamasi šia kryptimi, t.y. susižavima (A), pamirštant (B), čia įsijungia ir dar kai kas. Vertybių sukurtumo samprata suteikia laisvės ir galios pojūtį. Dvidešimtojo amžiaus susižavėjimas smurtu - tai romanas su valdžia. Tačiau net ir švelnesnių formų neonyčinės teorijos žadina radikalios laisvės pojūtį.

Tai sugrąžina mus prie kitos idėjos, kuri, kaip minėjau, nuo pat pradžių buvo artimai susijusi su autentiškumu, - prie save determinuojančios laisvės. Jų tarpusavio santykiai sudėtingi, apimą tiek giminystę, tiek kovą.

Giminystė akivaizdi. Pats autentiškumas yra laisvės idėja; jis numato, kad aš pats, nepaklusdamas išorinio prisitaikymo reikalavimams, turiu suprojektuoti savo gyvenimą. Tai jau pagrindas vienybei. Tačiau kaip tik dėl to išryškėja lemtingi skirtumai. Mat kraštutiniu pavidalu save determinuojančios laisvės idėja nepripažįsta jokių ribų, nepripažįsta jokios duotybės, kurią turėčiau gerbti, naudodamasis savo teise į laisvą pasirinkimą. Tai lengvai gali virsti labiausiai

kraštutinėmis antropocentrizmo formomis. Jos, žinia, turi savo socialinį variantą, suformuluotą Rousseau *Apie visuomeninę sutartį* ir savitai išvystytą Marxo bei Lenino, individą neabejotinai pririšusių prie visuomenės. Tačiau tuo pat metu šitie variantai savo ateizmu ir ekologiniu agresyvumu, net pralenkusiu kapitalistinės visuomenės agresyvumą, į naujas aukštumas iškėlė antropocentrizmą[41].

Ir pagaliau autentiškumas negali ir neturėtų visą laiką įsikibęs laikytis save determinuojančios laisvės. Taip jis pakirstų save. Nors, suprantama, tokia pagunda egzistuoja. Ir tais atvejais, kai autentiškumo tradicija dėl kokių nors kitų priežasčių pasiduoda antropocentrizmui, ta sąjunga prašyte prašosi, tampa beveik neatremiama. Taip esti todėl, kad naikindamas visus prasmingumo horizontus, antropocentrizmas kelia grėsmę, jog mes prarasime prasmę ir dėl to mūsų situacija taps triviali. Kartais mes savo padėtį suvokiame kaip nepaprastai tragišką: vieni likom tylinčiame, vidinės prasmės neturinčiam pasaulyje, pasmerkti patys sau kurtis vertybes. Tačiau netrukus ta pati doktrina dėl savo vidinio polinkio prabyla apie nusekusį pasaulį, kuriame nėra tikrai prasmingų pasirinkimų, nes nėra jokių svarbių dalykų. Tai iliustruoja mano aptartų didžiųjų „postmodernistinių" doktrinų likimas Šiaurės Amerikos universitetuose. Čia jos tampa lėkštesnės ir sykiu meilesnės už savo pirmavaizdžius. Lėkštesnės, nes jos ramsto labiau į žmogaus „aš" sutelktus autentiškmo pavidalus. Meilesnės, nes čia manoma, jog jos palaiko skirtumų pripažinimo reikalavimus. Foucault Amerikos universitetuose su įsitikinimu priskiriamas prie kairiųjų. Tuo tarpu Prancūzijoje ir juolab Vokietijoje gali būti ir kitaip[42].

Nusekusiame pasaulyje, kur blanksta prasmės horizontai, tampa patrauklesnis save determinuojančios laisvės idealas. Pradeda atrodyti, kad prasmę gali suteikti *pasirinkimas*,

kuris mano gyvenimą paverčia laisvės praktikavimu net ir tuomet, kai išsenka visi kiti šaltiniai. Save determinuojanti laisvė - tai iš dalies nevykęs autentiškumo kultūros išaiškinimas ir kartu jos nelaimė, mat jis dar labiau sustiprina antropocentrizmą. Čia įsisuka ydingas ratas, mus privedantis prie to, kad pagrindinė vertybė mums lieka pasirinkimas. Tačiau tai, kaip anksčiau įsitikinome, labai nuvertina tiek autentiškumo idealą, tiek su juo susijusią skirtumų pripažinimo etiką.

Štai tokios autentiškumo kultūros vidinės įtampos ir silpnosios vietos kartu su visuomenės atomizacijos spaudimu pagreitina jos slydimą subjektyvizmo link.

La lotta continua

VII

Mėginau čia perteikti autentiškumo kultūros paveikslą, - kultūros, kurios net labiausiai „narcizįškus" variantus skatina autentiškumo idealas. Tai kultūra, kenčianti nuo vidinės įtampos. Mano samprata skiriasi nuo paplitusio požiūrio, esą labiau į žmogaus „aš" sutelktos savirealizacijos formos - tai vien tik sau nuolaidžiaujantis egoizmas ar - geriausiu atveju - esą jas skatina idealas, nė kiek ne geresnis už mažiausiai pagirtiną praktiką.

Kuo mano požiūris geresnis? Pirmoji priežastis yra ta, kad jis man atrodo teisingas. Šis idealas, manyčiau, vis dar funkcionuoja mūsų kultūroje, tebėra ir įtampa. Tačiau jeigu mano požiūris teisingas, tai kaip tas jo funkcionavimas atsiliepia mūsų veiklai? Mano siūlomas požiūris į susiklosčiusią padėtį sąlygoja visiškai kitokį nusistatymą šitos kultūros atžvilgiu. Viena iš pastaruoju metu paplitusių nuostatų, ypač tarp tokių kritikų kaip Bloomas, Bellas ir Laschas, - šnairuoti į savirealizacijos tikslą, neva nuspalvintą egoizmo. Tai lengvai gali paskatinti beatodairiškai pasmerkti autentiškumo kultūrą. Priešingo nusistatymo laikosi tie, kurie labai „įaugę" į šią kultūrą ir kuriems viskas joje gerai. Pasiūlytas vaizdas neveda nė vieno iš tų nusistatymų. Jis siūlo mums imtis atstatomojo darbo, kad už daugiau ar mažiau nuvertintų praktikų mes atpažintume ir artikuliuotume aukštesnį idealą, o

paskui tas praktikas sukritikuotume jas motyvuojančio idealo požiūriu. Kitais žodžiais tariant, užuot visiškai šitą kultūrą atmetę ar vien taikstęsi su ja, mes turime stengtis patobulinti jos praktines raiškos formas, jų dalyviams išaiškindami, ką iš tikrųjų apima jų aprobuota etika.

Tai reiškia, jog teks imtis įtikinėjimo darbo. Jeigu jūs užimsite kokią nors kitą poziciją, tai tuomet tas darbas atrodys neįmanomas ir nepageidautinas; tačiau mano ginamos nuomonės atžvilgiu - tai vienintelė tinkama politika. Kiekviena kultūros sritis apima kovą; skirtingų ir nesuderinamų pažiūrų žmonės kovoja, kritikuoja ir smerkia vienas kitą. O dėl autentiškumo kultūros pasakytina, jog vyksta kova tarp jos gynėjų ir kritikų. Aš noriu įteigti mintį, kad ši kova yra nesusipratimas; neteisios abi pusės. Jei jau turime ką daryti - tai kovoti už autentiškumo prasmę ir mano čia išplėtotos pozicijos požiūriu mėginti įtikinti žmones, kad savirealizacija ne tik nenubraukia nesąlygiškų savitarpio santykių ir anapus žmogaus „aš" siekiančių moralinių reikalavimų, bet dargi viena ar kita forma jų reikalauja. Turi vykti ne kova už arba prieš autentiškumą, bet kova dėl jo, apibrėžiant jo tikrąją prasmę. Mes turime stengtis kultūrą sugrąžinti arčiau ją motyvuojančio idealo.

Žinoma, visa tai numato tris dalykus: tris antrojo skirsnio pabaigoje mano išdėstytas prielaidas: (1) autentiškumas tikrai yra priimtinas idealas; (2) įmanoma argumentuotai nusakyti, kas jį sudaro; (3) tokia argumentacija gali turėti praktinės reikšmės - t.y. negalima manyti, kad žmonės yra taip prispausti įvairių juos sąlygojančių socialinių procesų, tarkime, atomizmo ir instrumentinio proto, kad jau nebegalėtų pakeisti savo mąstysenos, kad ir kaip įtikinamai skambėtų jūsų argumentai.

Tikiuosi, kad ankstesniuose skirsniuose man nors kiek pavyko įtikinti dėl antrojo teiginio. Net jeigu ir nepateikiau

jokių neatremiamų argumentų, tai bent turiu vilties, jog nors kiek atskleidžiau tai, kaip šioje srityje galėtų būti prieita prie įtikinamų įrodymų. Kai dėl (3) teiginio, tai net jei kiekvienas ir privalome pripažinti, jog mus galingai sąlygoja industrinė technologinė civilizacija, man visuomet nepaprastai perdėti atrodė požiūriai, pasak kurių mes esame visiškai prispausti ir negalime pakeisti savo elgesio, nebent būtų sutriuškinta visa „sistema". Bet plačiau tai aptarti ketinu kitame skirsnyje. Kol kas leiskite man kelis žodžius pasakyti apie (1), šito idealo vertę.

Šiuo klausimu kažin ko nauja irgi nepasakysiu. Mat man atrodo, jei mes suprantame to idealo turtingiausius šaltinius, jis kalba pats už save. Aš tik trumpai drūtai konstatuosiu tai, kas, mano nuomone, aiškėja išsamiai (daug išsamiau, negu aš čia galėjau) įvertinus jo šaltinius[43].

Esu įsitikinęs, kad daugiau kaip du amžius artikuliuodama šį idealą, Vakarų kultūra identifikavo vieną iš svarbiausių žmogaus gyvenimo potencialų. Kaip ir kiti moderniojo individualizmo aspektai - pavyzdžiui, raginantys mus pačius susikurti savo pažiūras ir įsitikinimus - autentiškumas taip pat kreipia vis atsakingesnių gyvenimo formų link. Tai mums (potencialiai) leidžia gyventi pilnesnį ir įvairesnį gyvenimą, nes jis nuosekliau įsisąmoninamas esąs mūsų. Čia esama ir pavojų, - kai kuriuos iš jų mes jau nagrinėjome. Tiems pavojams mus nugalėjus, mes kai kuriais atžvilgiais galbūt ir pultume žemiau, negu tuo atveju, jei ši kultūra išvis nebūtų atsiradusi. Tačiau savo geriausiomis formomis autentiškumas padaro galimus turtingesnius gyvenimo modelius.

Tačiau greta to norėčiau nusitaikyti *ad hominem*. Aš manau, kad visi jaučia to idealo jėgą mūsų kultūroje, net ir tie žmonės, kuriuos pavadinau „kritikais", t.y. manantys, jog visa savirealizacijos ir savo kelio ieškojimo kalba yra įtartina - nonsensas arba nuolaidžiavimo sau priemonė. Tie žmo-

nės, kurie ją traktuoja kaip nonsensą, laikosi kietojo scientistinio požiūrio į pasaulį. Jie mano, jog žmogų reikia kaip įmanoma labiau suprasti mokslo kalba, ir kaip modelį pasirenka gamtos mokslus. Todėl kalbos apie savirealizaciją ar autentiškumą jiems gali atrodyti miglotos ir neaiškios. Kiti kritikai, tokie kaip Allanas Bloomas, yra humanistai. Jie nesilaiko šito reduktyvaus, scientistinio požiūrio, tačiau tą kalbą, regis, laiko moralinio palaidumo išraiška ar bent jau tiesiog griežtesnių, anksčiau mūsų kultūroje vyravusių idealų praradimo liudijimu.

Ir vis dėlto sunku rasti tokį žmogų, kurį laikytume būdingu Vakarų visuomenės nariu ir kuris, savo gyvenime susidūręs su kokiais nors pasirinkimo dėl karjeros arba asmeninių santykių momentais, visiškai jokios reikšmės neteiktų tam, ką pavadintų saviraiška, asmenybės tobulėjimu, savo galimybių realizavimu ar kokiu kitu terminu iš daugybės tarnaujančių šiam idealui artikuliuoti. Šituos aspektus jis gali paminti dėl kitų gėrybių, bet jis jaučia jų jėgą. Nors, žinoma, yra ir imigrantų iš kitų kultūrų bei vis dar gilios tradicijos salelėse gyvenančių žmonių, tačiau pagrindinę Vakarų liberalios visuomenės raidos srovę mes praktiškai galime *apibrėžti* atsižvelgdami į tuos, kurie jaučia to idealo ir kitų pagrindinių individualizmo pavidalų patrauklumą. Dėl to iš tikrųjų labai dažnai kyla sunkių ir skausmingų kartų susirėmimų imigrantų šeimose, - vien todėl, kad šitie individualizmo pavidalai apibrėžia pagrindinę srovę, neišvengiamai įtraukiančią jų vaikus.

Nors, žinoma, tatai ne argumentas to idealo *vertingumui* patvirtinti, tačiau turėtų įkvėpti jo oponentams šiokio tokio kuklumo. Ar verta tą idealą rauti su šaknimis? Ar galbūt mūsų situacijoje labiau tiktų čia pasiūlyta politika, - būtent, palaikyti geriausias idealo puses ir bandyti iki jo lygmens pakelti savo praktiką?

Taigi mano interpretacija grindžia kitokią praktiką. Ji kreipia mus kita linkme negu likusios dvi interpretacijos. Taip pat siūlo visiškai kitokią požiūrio perspektyvą. Pasirodo, tos labiau į žmogaus „aš" sutelktos savirealizacijos formos pastaraisiais dešimtmečiais iš tikrųjų vis labiau įsigali. Kaip tik tai ir sukėlė nerimą. Žmonės, atrodo, vis dažniau savo asmeninius santykius pradeda suvokti kaip atšaukiamus. Skyrybų skaičiaus didėjimas tik iš dalies parodo gausėjant šių išsiskyrimų, nes daugybė porų mūsų visuomenėje yra nesusituokusios. Vis daugiau žmonių, regis, nebe taip tvirtai šaknis įleidę į savo gimtąją bendruomenę; taip pat pastebimas pilietinio aktyvumo nuosmukis.

Tačiau jeigu jūs manote, kad tai reprezentuoja naują vertybių sistemą, kurią nedvejodama pasirinko augančioji karta, arba juolab jeigu vaizduojatės, jog jie ryžosi atmesti tradicinius ryšius ir rinktis visišką egoizmą, tai jūs nepaliekate vilties ateičiai. Lyg ir nedaug pagrindo tikėtis, jog ši judėjimo kryptis apsigręš. Jūsų neviltis didės dar ir dėl to, kad jūs tą permainą siesite su mano anksčiau minėtais socialiniais veiksmais: padidėjusiu mobilumu, ta aplinkybe, jog mes vis dažniau dalyvaujame tokiose situacijose bei dirbame tokius darbus, kurie verčia mus instrumentiškai elgtis su aplinkiniais žmonėmis ir net manipuliuoti jais. Nes šitoms tendencijoms, atrodo, lemta tęstis, o kai kuriais atvejais net suintensyvėti. Ir todėl ateitis atrodytų žadanti vien tik augantį narcisizmą.

Ir visai kita perspektyva atsiveria, jei jūs į tuos procesus pažvelgiate autentiškumo idealo šviesoje. Tuomet tie procesai nebėra vien tik vertybių kaita, kurios problemiškumo nesuvokia jos paliesti žmonės. Tose naujose, į žmogaus „aš" sutelktose praktikose jūs pradedate įžvelgti nepaliaujamą įtampą. Ši įtampa susidaro dėl tikrovėje nuosekliai neįgyvendinamo idealo suvokimo. Ir ji gali virsti kova, kurios metu

žmonės bando įvardyti praktikos netobulumą ir ją kritikuoti.

Žvelgiant iš šitos perspektyvos, visuomenė tiesiog nejuda viena kryptimi. Tas faktas, kad esama įtampos ir kovos, rodo ją galint eiti bet kuriuo keliu. Viena vertus, autentiškumo kultūroje egzistuoja socialiniai ir vidiniai veiksniai, ją traukiantys žemyn, į labiausiai antropocentriškas formas; kita vertus, veikia vidinis to idealo postūmis ir poreikis. Vyksta mūšis, kuris gali pakrypti ir į vieną, ir į kitą pusę.

Tai gali atnešti tiek gerų, tiek ir blogų naujienų. Blogos jos bus tiems, kurie tikėjosi vienareikšmiško sprendimo. Mes nebegalime sugrįžti į tuos amžius, kai tie į žmogaus „aš" orientuoti autentiškumo kultūros pavidalai žmonių netraukė ir neguodė. Kaip ir visos individualizmo ir laisvės formos, autentiškumas atveria atsakomybės didėjimo amžių, jeigu taip galima pasakyti. Labiau atsakingus už save žmones padaro pats šitos kultūros vystymosi faktas. Pati tokia išaugusi laisvė lemia tai, kad žmonės gali ir smukti žemyn, ir kilti aukštyn. Niekas ir niekada negarantuos sistemingo bei neatšaukiamo judėjimo į aukštumas.

Apie tai svajojo įvairūs revoliuciniai judėjimai, pavyzdžiui, marksizmas. Panaikinus kapitalizmą, derėsią vien tik didieji ir puikūs šiuolaikinės laisvės vaisiai; piktnaudžiavimai ir iškreiptos formos išnyksiančios. Tačiau to niekada negali būti laisvoje visuomenėje, kuri tuo pat metu mums teikia aukščiausius atsakingos moralinės iniciatyvos bei pasišventimo pavyzdžius ir, tarkime, juodžiausios pornografijos formas. Buvusių marksistinių visuomenių tvirtinimas, neva pornografija - tai tik kapitalizmo atspindys, dabar jau pasirodė esąs muilo burbulas.

Taip pat galime sulaukti ir gerų naujienų. Jeigu geriausia niekada negali būti iš anksto garantuota, tai neišvengiamas nėra nei nuosmukis, nei lėkštumas. Tokia jau laisvosios visuomenės prigimtis, - ji visuomet bus aukštesnių ir žemesnių

laisvės formų kovos arena. Nė viena iš pusių nepajėgia sunaikinti kitos, tačiau fronto linija gali būti perkelta, nors visuomet ne galutinai, bet bent jau tam tikriems žmonėms, tam tikru laiku, vienu ar kitu būdu. Socialinio vyksmo dėka, politinių permainų padedamos, užkariaudamos žmonių širdis ir protus, geresnės formos gali bent jau trumpam įsitvirtinti. Tikrai laisva visuomenė tam tikra prasme sau gali prisitaikyti šūkį, kurį kiek kitokia prasme iškėlė italų revoliucinis Raudonųjų brigadų judėjimas: *la lotta continua*, „kova tęsiasi" - iš esmės amžinai.

Šitaip mano siūloma perspektyva be išlygų sugriauna paskutiniais dešimtmečiais išaugusį pesimizmą, kurį maitina tokios knygos kaip Bloomo ir Bello. Mūsų amžiui netinka Romos imperijos smukimo analogija, nes dekadansas ir slydimas į hedonizmą mus padaro bejėgius išlaikyti savo politinę civilizaciją. Tuo nenorima pasakyti, jog *kai kurios* visuomenės negali smarkiai susvetimėti ir biurokratiškai sustabarėti. O kai kurios iš jų tikrai gali prarasti savo kvaziimperinį statusą. Tas faktas, kad Jungtinėms Valstijoms gresia abi šios negatyvios permainos, tikriausiai pastebimai padėjo šioje šalyje įsitvirtinti kultūriniam pesimizmui[44]. Tačiau Jungtinės Valstijos - tai dar ne visas Vakarų pasaulis, bet net ir jų nereikėtų traktuoti kaip vientiso vieneto, nes tai be galo įvairi visuomenė, sudaryta iš labai skirtingų terpių ir grupių. Žinoma, bus laimėjimų ir praradimų, bet pirmiausia - *la lotta continua*.

Turbūt net nereikia sakyti, kad aš nesiūlau nė diametraliai priešingo požiūrio, panašaus į 7-ajam dešimtmety populiarų kultūrinį optimizmą, tokį kaip Charleso Reicho knygos *The Greening of America*, kurioje jis konstatavo spontaniškos, kilniaširdės, mylinčios ir ekologiškai atsakingos kultūros gimimą. Ši svajonė taip pat natūraliai kyla iš iškreiptos autentiškumo gynėjų perspektyvos, kaip ir pesimistinė - iš iškreiptos kritikų nuostatos. Aš noriu likti nuošalėje nuo šitų abiejų

požiūrių, nors ir ne viduryje tarp jų, o veikiau ant visiškai kitokio pagrindo. Siūlau čia ieškoti ne Krypties, kad ir kokia ji būtų - aukštyn ar žemyn, - bet galutinai atsispirti pagundai nustatinėti negrįžtamą kryptį ir pagaliau suprasti čia vykstant grumtynes, dėl kurių baigties verda nuolatinė kova.

Tačiau jeigu aš teisus ir iš tikrųjų vyksta mano aprašyta kova, tai kritikų pesimizmas yra ne tik klaidingas, bet ir nevaisingas. Juk absoliutus autentiškumo kultūros pasmerkimas, esą tai iliuzija arba narcisizmas, nėra tasai kelias, kuris mus veda aukštumų linkui. Jau ir taip šitai kultūrai pasmerkti vienijasi „išlaisvintos" scientistinės pasaulėžiūros žmonės ir tie, kurie laikosi daug tradiciškesnių etinių pažiūrų, taip pat ir kai kurie papiktintos „aukštosios" kultūros gynėjai. Bet ir tai negelbsti. Vienintelis būdas, kuris gali padėti pakeisti į šią kultūrą įsitraukusius žmones (o ji, manau, tam tikra prasme apima visus, net ir jos kritikus) - tai su simpatija įsigyventi į tos kultūros gyvybę palaikantį idealą, mėginant atskleisti jo tikruosius reikalavimus. Tačiau kai tas idealas iškart, kartu su jo esama praktika, pasmerkiamas ir išjuokiamas - žmonių nusistatymas išsyk atšąla. Kritikai nurašomi kaip reakcionieriai, ir niekas nesiimama iš naujo įvertinti.

Šitaip įsigalėjus kritikų ir gynėjų poliarizacijai, iš akiračio pradingsta šito idealo vertės supratimas. Tiek vieni, tiek kiti yra susimokę jį tapatinti su jo žemiausiomis, labiausiai į žmogaus „aš" sutelktomis išraiškomis. Prieš šį sąmokslą ir turi būti nukreiptas atstatomasis darbas, kurio šiokius tokius metmenis aš apmečiau ankstesniajame skirsnyje.

SUBTILESNĖS KALBOS

VIII

KARTU su tuo idealu šitoje poliarizuotoje diskusijoje suplakama labai svarbi distinkcija, reikšminga šiuolaikinės kultūros supratimui. Šioje kultūroje tam tikra prasme vyko daugelį aspektų turintis judėjimas, kurį galima pavadinti „subjektyvacija": tai yra daiktų centru vis labiau tampa subjektas, ir tai vyksta daugybe būdų. Dalykai, kurie kadaise būdavo kokios nors išorinės tikrovės - tarkime, tradicinės teisės arba gamtos - nustatyti, dabar jau siejami su mūsų pasirinkimu. Dabar jau mes patys turime galvoti apie tuos klausimus, kuriais pripažindavome autoriteto diktatą. Modernioji laisvė ir autonomija mus pačius padaro centru, ir autentiškumo idealas reikalauja, kad mes patys atrastume ir artikuliuotume savo tapatumą.

Tačiau šis judėjimas turi du reikšmingai besiskiriančius aspektus, - vienas iš jų liečia veikimo *būdą*, o kitas - jo *medžiagą*, arba *turinį*. Tai galima pailiustruoti autentiškumo idealu. Viename lygmenyje jis aiškiai susijęs su tuo *būdu*, kuriuo pasirenkamas tam tikras gyvenimo tikslas arba jo forma. Autentiškumas neabejotinai yra savireferentiškas: tai turi būti *mano* orientacija. Tačiau tai nereiškia, kad - kitame lygmenyje - savireferentiškas turi būti ir turinys: kad mano tikslai turi išreikšti arba realizuoti mano troškimus arba aspiracijas, o ne kažką anapus jų. Savirealizaciją man gali suteikti Dievas,

politinis siekis arba rūpinimasis žeme. Anksčiau pateikti argumentai netgi sako, kad tikrąją savirealizaciją mums suteiks tik kažkas, kas prasminga nepriklausomai nuo mūsų ar mūsų troškimų.

Supainioti šitas dvi savireferencijos rūšis yra katastrofiška. Taip uždaromas kelias į priekį, o kartu tuo keliu nebegalima sugrįžti į laikus iki autentiškumo. Būdo savireferencija mūsų kultūroje yra neišvengiama. Supainioti šituos du dalykus - vadinasi, sukurti iliuziją, kad tokia pat neišvengiama yra ir medžiagos savireferencija. Ši painiava pateisina blogiausias subjektyvizmo formas.

Modernaus meno raida gerai iliustruoja tai, kokios nepaprastai skirtingos yra šitos dvi subjektyvacijos rūšys ir vis dėlto kaip lengvai jos sumaišomos. Kadangi menas, kaip įsitikinome, yra nepaprastai svarbi autentiškumo idealo sritis, tai jis ypač vertas čia patyrinėti.

Permaina, apie kurią aš čia ketinu kalbėti, siekia XVIII a. pabaigą ir yra susijusi su mano VI skirsnyje jau aptartu perėjimu nuo meno kaip *mimēsis* sampratos prie kūrybos akcentavimo. Ši permaina paveikia tai, ką galima pavadinti meno kalba, t.y. visuomenėje gyvuojančias nuorodas, kuriomis, tarkime, gali pasinaudoti poetai ir dailininkai. Taip, pavyzdžiui, Shakespeare'as pasitelkia atitikimus, kai norėdamas parodyti visą karaliaus nužudymo siaubą, jis pavaldinio lūpomis praneša apie „dalykus įstabiausius", sukeltus atjautos dėl to baisaus poelgio: Dunkano nužudymo naktis buvusi audringa: „ore skrajojo keistos aimanos mirties"*, ir likę tamsu net dienai prasidėjus. Aną antradienį pelių medžiotoja pelėda užmušusi sakalą, ir net Dunkano žirgai pasiutę, „nelyginant maištaudami prieš žmogų". Panašiai tapyba plačiai gali remtis visuotinai suprantamomis dieviškosios

* Vertė A. Churginas: V. Šekspyras. Makbetas: *Dramos, sonetai*, V. 1986, p. 532, 537.

ir pasaulietinės istorijos temomis, įvykiais ir personažais, lyg ir savaime turinčiais pakylėtą prasmę, kaip antai Madona su kūdikiu arba Horacijaus priesaika.

Tačiau mes jau porą amžių gyvename pasaulyje, kuriame šios nuorodos mums nebetarnauja. Niekas dabar jau taip nebetiki atitikimų doktrina, kaip ji buvo pripažįstama Renesanse, ir nei dieviškoji, nei pasaulietinė istorija nebeturi visuotinai pripažintos prasmės. Nors tuo nenoriu pasakyti, kad niekas negali parašyti eilėraščio apie atitikimus. Baudelaire'as ir parašė. Veikiau eilėraščio rašymas nebegali tiesiog būti paremtas anksčiau visuotinai pripažintomis doktrinomis. Pats poetas nebepriima kanoninės šitų doktrinų formos. Jis taikosi į kažką kita, - per tas istorines nuorodas ir „simbolių mišką", kurį jis regi pasaulyje aplink save, poetas mėgina nubrėžti savo asmeninę viziją. Tačiau kad šį mišką suvoktume, mums labiau reikia suprasti ne andainykštę visuotinę doktriną (kurios detalių vis tiek niekas neatsimena), o, galima sakyti, jos rezonavimą poeto jausenoje.

Paimkime kitą pavyzdį - Rilke kalba apie angelus. Jo angelai jau nebesuvokiami pagal jų vietą tradiciškai nustatytoje tvarkoje. Iki šio termino reikšmės mes turime prisikasti per ištisą virtinę įvaizdžių, kuriais Rilke perteikia savo daiktų supratimą. „Kas, jei surikčiau, išgirstų mane iš angelų būrio?"* - pradeda jis *Duino elegijas*. Šituos angelus iš dalies apibrėžia tai, jog jie tais šauksmais nepasiekiami. Jų negalime suprasti iš viduramžių traktatų apie cherubinų ir serafimų hierarchiją, bet turime eiti jų link per Rilkės artikuliuojamą jauseną.

Tą permainą galime taip apibūdinti: anksčiau poetinė kalba galėjo kliautis tam tikromis visuomenei prieinamomis prasmės tvarkomis, o dabar ji turi būti artikuliuoto jautrumo kalba. Grafas Wassermanas parodė, kaip senõsios tvarkos,

* Vertė S. Geda: R. M. Rilkė. Poezija, V. 1975, p. 74.

turėjusios nustatytą prasmės kontekstą, griuvimas romantizmo laikais padarė būtiną naujos poetinės kalbos atsiradimą. Pope'as, pavyzdžiui, *Vindzoro miške* kaip visiems suprantamu poetinių įvaizdžių šaltiniu galėjo remtis amžių senumo pažiūromis į gamtos tvarką. O štai Shelley'ui šitas šaltinis nebeprieinamas; poetas jau turi artikuliuoti ir padaryti įtikinamą savo paties referencijų pasaulį. Wassermanas tai aiškina tuo, kad „Iki XVIII a. pabaigos pakankamas intelektualinis vienalytiškumas leido žmonėms turėti tam tikrų bendrų prielaidų [...] Skirtingu mastu [...] žmonės pripažindavo [...] krikščioniškąją istorijos interpretaciją, gamtos sakramentalumą, didžiąją būties grandinę, skirtingų kūrybos plotmių analogiją, žmogaus kaip mikrokosmoso koncepciją [...] Kiekvienas toks modelis buvo kosminė visuomenės sintaksė, ir poetas apie savo meną galėjo galvoti kaip apie „gamtos" mėgdžiojimą, nes tie modeliai ir buvo tai, ką jis laikė „gamta".

„Nuo XIX amžiaus šitie pasaulio įvaizdžiai išnyksta iš sąmonės [...] Perėjimas nuo mimetinės prie kūrybinės poezijos sampratos yra ne tik filosofinės kritikos fenomenas [...] Dabar [...] iš poeto reikalaujama papildomo formulavimo veiksmo... Modernusis eilėraštis pats turi formuluoti savo kosmoso sintaksę ir kurti autonomišką, tos sintaksės leidžiamą poetinę realybę; anksčiau už eilėraštį egzistavusi ir jos pamėgdžiojama „gamta" dabar jau turi tą patį kilmės šaltinį - poeto kūrybiškumą"[45].

Romantizmo poetai ir jų įpėdiniai turėjo artikuliuoti originalią kosmoso viziją. Kai Wordsworthas ir Hölderlinas *Preliude, Reine* ar *Sugrįžime namo* aprašo mus supančios gamtos pasaulį, jie jau nebesikliauja nustatytų referencijų gama, kaip *Vindzoro miške* daro Pope'as. Jie verčia mus gamtoje suvokti kažką, kam dar nėra adekvačių žodžių[46]. Eilėraščiai mums atranda žodžius. Šioje „subtilesnėje kalboje" (terminas pasiskolintas iš Shelley'o) kažkas ne tik atskleidžiama, bet ir

apibūdinama, sukuriama. Literatūros istorijoje peržengta skiriamoji riba.

XIX a. pradžioje kažkas panašaus įvyksta ir tapyboje. Pavyzdžiui, Casparas Davidas Friedrichas atsiriboja nuo tradicinės ikonografijos. Gamtoje jis ieško priimtų konvencijų negrindžiamo simbolizmo. Jo tikslas - leisti „gamtos formoms kalbėti tiesiogiai, atpalaidavus jų galią jas pertvarkant meno kūrinyje"[47]. Friedrichas irgi siekia tobulesnės kalbos; jis bando pasakyti kažką, kam perteikti dar nėra adekvataus termino ir kieno reikšmės reikia ieškoti jo darbuose, o ne anksčiau egzistuojančiame nuorodų leksikone[48]. Jis remiasi XVIII a. pabaigos suvokimu apie mūsų jausmų ir gamtos vaizdų giminingumą, mėgindamas įvardyti šį tą daugiau negu tik subjektyvią reakciją. „Jausmas niekada negali prieštarauti gamtai, jis visuomet dera su ja."[49]

Tai rodo kokybinį meno kalbų pasikeitimą. Kitaip sakant, čia ne tik fragmentacijos klausimas. Šio poslinkio mes negalime apibūdinti sakydami, esą anksčiau poetai turėję visuotinai pripažintą kalbą, o dabar kiekvienas ar kiekviena turi savą. Tai skambėtų maždaug taip, lyg mes, jei tik susitartume, pvz., Rilkes tvarkos vizijai galėtume suteikti tokį pat visuomeninės kalbos statusą, kokį turėjo senoji būties grandinė.

Tačiau permaina yra daug gilesnė. Mes niekada nebesugrąžinsime mums visiems bendro įsitikinimo, kad angelai yra nuo žmogaus nepriklausomos ontinės tvarkos dalis, savo angelišką prigimtį turintys nepriklausomai nuo jos žmogiškosios artikuliacijos, ir todėl aprašomi tokiu būdu, kuris nėra vien tik jausenos artikuliacija (teologija, filosofija). Rilkės „tvarka", priešingai, gali tapti mūsų tik ją vis iš naujo patvirtinant kiekvieno skaitytojo jausenai. Tokiomis aplinkybėmis bet kokią galią praranda pati ta idėja, kad vieną kurią nors tvarką derėtų priimti atmetus visas kitas, - reikalavimas, kuris faktiškai neišvengiamas tradiciniame kontekste. Nė kiek

neabejotina, kad kita jausena, kitas įvaizdžių konteksas mums gali suteikti visiškai kitokį suvokimą net jei mes ir laikome tai panašia tikrovės vizija.

Todėl jų pirmtakams nežinomais būdais šiuolaikiniai „angelai" yra priklausomi nuo žmogaus ir, galima sakyti, nuo kalbos. Jie negali būti atskirti nuo tam tikros artikuliacijos kalbos, kuri yra tarytum jų namai. Savo ruožtu ši kalba išauga iš poeto asmeninės jausenos, ir ją supranta tik tie, kurių jausena rezonuoja panašiai kaip poeto.

Skirtumą galbūt dar ryškiau suvokti galima įsivaizdavus, kaip individualiomis įžvalgomis pajėgtume nužymėti visuomeninių nuorodų sritį. Lingvistika gali pasitelkti mūsų kalbinę gramatiškumo intuiciją. Norint ją padaryti prieinamą, reikalingas refleksyvus posūkis. Aš klausiu savęs: ar galiu sakyti „Ji negavo cento", ir atsakau neigiamai. Ir nėra jokio reikalo kalbėti apie „asmeninę viziją". Tai, ką aš čia nužymiu, yra dalis visuotinai prieinamo konteksto, į kurį mes visi atsiremiame ir kurio paisome bendraudami. Tai, į ką mane kviečia Eliotas, Poundas ar Proustas - priešingai - turi nepaneigiamą asmeninį matmenį.

Ankstesnės diskusijos požiūriu tatai reiškia, kad mene po romantizmo įvyko reikšminga subjektyvacija. Tačiau tai, be abejo, yra vaizdavimo *būdo* subjektyvacija. Ji susijusi su tuo, kaip poetui tampa prieinamas jo arba jos mums atskleidžiamas dalykas. Iš to anaiptol nedarytina išvada, jog būtina ir medžiagos subjektyvacija, t.y. jog poromantinė poezija tam tikra prasme privalo teikti vien tik žmogaus „aš" išraišką. Tai gana paplitęs požiūris, kurį, ko gero, dar įtikimesnį daro tokios sparnuotos frazės kaip Wordswortho žodžiai, esą poezija - tai „spontaniškas galingo jausmo protrūkis". Tačiau pats Wordsworthas, rašydamas *Tinterno vienuolyną,* stengėsi nuveikti daugiau, negu vien išreikšti savo jausmus:

A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man:
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thougt,
And rolls through all things. (eil. 94-102)*

O ir kai kurie geriausi šiuolaikiniai poetai kaip tik stengėsi įvilkti į žodžių rūbą kažką anapus žmogaus „aš". Užtenka prisiminti tik Rilkės *Naujuosius eilėraščius* arba jo poemą „Pantera", kurioje jis, galima sakyti, bando daiktus artikuliuoti jų pačių požiūriu.

Medžiagą ir būdą lengva supainioti vien todėl, kad šiuolaikinė poezija negali tyrinėti „objektyvios" tvarkos, - suprantant ją klasikine prasme kaip visuotinai prieinamą referencijų sritį. Ir dėl šios painiavos kalti ne vien tik komentatoriai. Labai nesunku padaryti išvadą, kad klasikinės tvarkos griuvimas subjektą palieka garbinti vien save ir savo galias. Čia atviras kelias į subjektyvizmą, o drauge su juo ir į autentiškumo suliejimą su save determinuojančia laisve. Didelė šiuolaikinio meno dalis tik tuo ir verčiasi, kad garbina žmogaus galią ir jausmus. Kaip pavyzdys ir vėl prisimena futuristai.

* Esatis, kuri sudrumsčia mane
Pakylėtų minčių džiaugsmu; nelygstamas jausmas
Kažko, kas persmelkia žymiai giliau,
Kieno būstas - saulėlydžių šviesa,
Ir apskritas vandenynas, ir gyvas oras,
Ir mėlynas dangus, o žmogaus širdyje -
Judesys ir dvasia, kuri stumia
Visas mąstančias esybes, visų minčių visus objektus
Ir nusirita per visus daiktus.

(*Pažod. vert.*)

Tačiau kai kurie patys didžiausi XX amžiaus rašytojai nėra subjektyvistai šia prasme. Jų dėmesio centre - ne subjektas, bet kažkas už jo. Tokie yra Rilke, Eliotas, Poundas, Joyce'as, Mannas. Jų pavyzdys rodo, kad neišvengiamas poetinės kalbos suaugimas su asmenine jausena dar nenulemia to, jog poetas nebetyrinėja už subjekto esančios tvarkos. Pavyzdžiui, Rilke *Duino elegijose* mums byloja apie mūsų situaciją, apie gyvųjų santykį su mirusiais, apie žmogaus trapumą ir apie kalboje glūdinčią perkeitimo galią.

Vadinasi, norint suprasti šiuolaikinį meną, reikia skirti dviejų rūšių subjektyvaciją. Ir tas skyrimas turi didžiulę reikšmę mano anksčiau nurodytos kultūrinės diskusijos eigai. Nes kai kurie svarbūs mūsų laikų klausimai, susiję su meile ir mūsų vieta gamtos tvarkoje, turi būti svarstomi tokio asmeninio sąskambio kalbomis. Paimkime ryškesnį pavyzdį: neturime manytis esą poklasis pasaulio, kurį galėtume laikyti tiesiog žaliava mūsų projektams, vien todėl, kad nebetikime didžiosios būties grandinės mokymais. Mes vis dar galime į save žiūrėti kaip į didesnės, mums reikalavimus kelti galinčios tvarkos dalį.

Pastarąjį dalyką iš tikrųjų reiktų laikyti būtinu. Jei atgautume jausmą, jog mūsų tiesioginė gamtinė aplinka ir laukinė gamta mums kelia tam tikrus reikalavimus, tatai labai padėtų išvengti ekologinės katastrofos. Tai beveik neįmanoma dėl polinkio į subjektyvumą, kuriam įsivyrauti mūsų laikais padeda instrumentinis protas ir į žmogaus „aš" sutelktos savirealizacijos ideologijos. Albertas Borgmanas atkreipia dėmesį į tai, kiek daug ginčų dėl ekologinių ribojimų ir atsakomybės vyksta antropocentrine kalba[50]. Ribojimai nurodomi esą būtini žmogaus gerovei. Tai pakankamai teisinga ir svarbu, tačiau tai dar ne viskas. Toks požiūris ne visiškai aprėpia čia išdėstytas įžvalgas, mus dažnai nukreipiančias į suvokimą, kad gamta ir pasaulis mums kelia savo reikalavimus.

Tačiau šitų intuityvių įžvalgų mes negalime sėkmingai ištirti nepadedami mūsų asmeninio sąskambio kalbų. Būtent todėl svarbių moralinių padarinių gali turėti nesugebėjimas pripažinti, jog jas galima panaudoti ir ne subjektyvistiškai, t.y. dviejų subjektyvacijos rūšių supainiojimas. Išsilaisvinusio proto ar subjektyviosios savirealizacijos šalininkai su džiaugsmu gali tais padariniais pasinaudoti. Jiems nėra nieko, kas būtų tyrinėtina anapus subjekto. Kategoriški modernybės kritikai geidžia senosios visuomeninės tvarkos, ir asmeniško sąskambio vizijas jie suvokia kaip aiškų subjektyvizmą. Kai kurie griežti moralistai taip pat nori apriboti šią miglotą asmeniškumo sritį ir lygiai taip pat yra linkę užkirsti kelią visiems jos pasireiškimams. Čia atpažįstame jau matytą koaliciją, nesąmoningai susimokiusią išlaikyti menkinamą ir lėkštą požiūrį į autentiškumo etiką.

Tačiau šitaip užtverdami kelią už žmogaus „aš" išeinančiam tyrimui, jie sykiu iš mūsų atima vieną svarbiausių ginklų besitęsiančioje kovoje prieš seklias ir pigias moderniosios kultūros formas. Jie stengiasi užgniaužti tyrimą, kuris mums akivaizdesnius ir realesnius padarytų kai kuriuos iš anapus žmogaus „aš" kylančius reikalavimus, - pavyzdžiui, tuos, kurie grindžia ne vien antropocentrinės orientacijos ekologinę politiką. Mes ir vėl matome, kokia pražūtinga gali būti poliarizuotos diskusijos tarp autentiškumo gynėjų ir kritikų, tarp kultūrinio optimizmo ir pesimizmo perspektyva, kai ateina laikas įsijungti į tikrą, niekada nesibaigiančią kovą dėl šiuolaikinės kultūros didžiausių galimybių realizavimo.

Jeigu autentiškumas reiškia buvimą savimi, savo *sentiment de l'existence* susigrąžinimą, tai galbūt tuos dalykus mes galime galutinai pasiekti pripažindami, kad šis jausmas susieja mus su platesne visuma. Galbūt neatsitiktinai romantizmo laikais sąlyčio su savo „aš" ir priklausymo gamtai jausmai buvo siejami[51]. Galbūt tai, jog prarandamas priklausymo

visuomeniškai apibrėžtai tvarkai suvokimas, turi kompensuoti stipresnis, labiau vidinis to ryšio suvokimas. Galbūt kaip tik tai ir bandė artikuliuoti didelė šiuolaikinės poezijos dalis; ir galbūt šiandien bene labiausiai mums ir reikia tokios artikuliacijos.

Geležinis narvas?

IX

Iki šiol plačiau aptarinėjau pirmąjį iš trijų mano pirmojoje dalyje apmestų rūpesčių dėl modernybės. Kitiems dviems turiu nebe daug laiko. Tačiau tikėjausi, kad išsamiai aptardami savirealizacijos individualizmą, mes sykiu nužymėsime nuostatos modernybės atžvilgiu gaires, o šios galės būti išplėstos ir kitoms negalios sritims. Šiame skirsnyje norėčiau trumpai parodyti, kas tuo pagrindu pasakytina apie grėsmingą instrumentinio proto įsivyravimą.

Kalbėdamas apie autentiškumą, aš bandžiau įteigti, jog turėtų būti vengiama dviejų vienareikšmiškų, kraštutinių - gynėjų ir kritikų - pozicijų; didžiulė klaida yra tiek kategoriškas savirealizacijos etikos smerkimas, tiek nesąlygiškas pritarimas visoms jos šiuolaikinėms formoms. Aš įrodinėjau, kad tarp pagrindinių etinių idealų ir tų būdų, kuriais jie reiškiasi žmonių gyvenime, egzistuoja įtampa, o tai reiškia, jog sistemingas kultūrinis pesimizmas yra toks pat klaidingas, kaip ir globalinis kultūrinis optimizmas. Veikiau mes susiduriame su kova dėl aukštesnių bei išbaigtesnių autentiškumo pavidalų ir su seklesnių bei pigesnių formų priešinimusi.

Kažkas panašaus tinka ir instrumentiniam protui, antrajai pagrindinei mano domėjimosi sričiai. Čia taip pat nuomonės pasiskirsto į priešingus polius. Kai kurie žmonės į technologinės civilizacijos susikūrimą žiūri kaip į absoliutų

nuosmukį. Mes praradome savo protėvių turėtą ryšį su žeme ir jos ritmais. Mes praradome ryšį su savimi ir savo gamtine būtimi, ir mus varo dominavimo imperatyvas, pasmerkiąs nesibaigiančiai kovai su mumyse ir už mūsų esančia gamta. Šis nepasitenkinimas pasaulio „atkerėjimu" ne sykį buvo artikuliuojamas nuo romantizmo laikų, daugelį kartų reikštas skaudus suvokimas, kad modernus racionalumas žmogų padalijo trimis atžvilgiais - atkirto jį nuo savęs, suskaidė tarpusavio santykius ir atplėšė nuo gamtos pasaulio[52]. Mūsų kultūroje šis padalijimas šiandien regimas daugybe pavidalų. Jis, pavyzdžiui, lydi žavėjimąsi ikipramoniniu tautų gyvenimu ir dažnai dera su politine pozicija, užsimojančia ginti pirmykštes visuomenes nuo industrinės civilizacijos veržimosi. Tai taip pat yra viena pagrindinių temų tam tikros feministinio sąjūdžio atšakos dienotvarkėje, - ji siejama su tvirtinimu, jog dominuojantis požiūris į gamtą esąs „vyriškas" ir jog tai - esminis „patriarchalinės" visuomenės bruožas.

Tokios pasaulėžiūros žmonės griežtai atsiriboja nuo technologijos šalininkų, visas žmogaus problemas laikančių išsprendžiamomis, ir yra nepakantūs tiems, kurie, jų nuomone, trukdo pažangai, galinčiai išvesti iš tamsaus obskurantizmo.

Čia taip pat rasime analogišką poliarišką diskusiją. Tačiau egzistuoja esminis skirtumas: skiriasi jėgų išsidėstymas. Autentiškumo kritikai, bendrais bruožais kalbant, dažnai laikosi dešinės, o technologijos kritikai - kairės. Dar daugiau, kai kas iš tų, kurie kritikuoja savirealizaciją (nors ir ne visi), yra didieji technologinio vystymosi rėmėjai, tuo tarpu daugelis žmonių, giliai įaugusių į šiuolaikinę autentiškumo kultūrą, palaiko mano ką tik minėtus požiūrius į patriarchatą ir pirmykščius gyvenimo būdus. Šis persikertantis jėgų išsidėstymas net atveda į tam tikrus nemalonius prieštaravimus. Puldami pornografiją ir teisę į abortus, dešinieji amerikietiš-

ko tipo konservatoriai prabyla kaip tradicinių visuomenių advokatai, tačiau savo ekonominėje politikoje jie gina nevaržomos kapitalistinės iniciatyvos formas, kurios labiau negu bet kas kitas padėjo suardyti istorines bendruomenes, sustiprino jokių ribų nei lojalumo nepripažįstantį atomizmą ir balanso dėlei reikalauja uždaryti kokį angliakasių miestelį ar žaloti miškų plotus. Kita vertus, mes sutinkame tokius rūpestingo ir pagarbaus požiūrio į gamtą šalininkus, kurie padėtų galvą gindami miškų plotus, bet kartu karštai pasisako už teisę į abortą tuo pagrindu, jog moters kūnas priklauso tik jai pačiai. Kai kurie laukinio kapitalizmo priešai savininkišką individualizmą išplėtoja labiau negu jo labiausiai užkietėję gynėjai.

Šitos dvi poliarizuotos diskusijos labai skiriasi, bet vis dėlto aš manau, kad jos abi yra daugmaž vienodai klaidingos. Tos mūsų netektys, kurias sąlygoja sparčiai augantis instrumentinis protas, yra gana akivaizdžios, jas liudija stiprėjanti atomistinė pasaulėžiūra, mūsų apkurtimas gamtai. Šiuo požiūriu kritikai yra teisūs. Tačiau technologinės visuomenės vystymosi negalima aiškinti vien tik dominavimo imperatyvu. Ją maitina turtingesni moraliniai šaltiniai. Bet kaip ir autentiškumo atveju, šitie šaltiniai iš akiračio pradingsta kaip tik dėl to, kad sustiprėja atomistinės ir instrumentinės vertybės. Susigrąžinę tuos šaltinius, mes galbūt atgautume tam tikrą pusiausvyrą, ir technologija užimtų kitokią vietą mūsų gyvenime, o nebūtų vien tik primygtinis, nereflektuojamas imperatyvas.

Čia ir vėl gali vykti kova tarp geresnio ir blogesnio technologijos realizavimo, panašiai kaip tarp aukštesnių ir žemesnių būdų siekti autentiškumo. Tačiau ta kova slopinama ir dažnai net žlunga neprasidėjusi, mat nebematomi ir pamirštami moraliniai šaltiniai. Ir dėl tokio jos stabdymo iš dalies kalti kritikai, nes negailestingai vaizduodami technologinę

visuomenę kaip vien trokštančią dominuoti, jie visiškai paslepia tuos kitus šaltinius.

Tačiau ne daugiau naudos ir iš gynėjų, nes jie taip pasitiki atomistine ir instrumentine pozicija, kad ir patys nebeįvertina šitų šaltinių. Kaip ir dėl autentiškumo, abi poliariškos diskusijos pusės nesąmoningai yra susimokiusios žūt būt užmaskuoti kažką svarbaus, kad padėtų įsigalėti blogesniam supratimui apie dalyką, dėl kurio vyksta kova - šįkart dėl instrumentinio proto. Mums reikia atremti juos atstatomuoju darbu, kad mūsų kultūroje ir visuomenėje prasidėtų vaisinga kova.

Prieš imdamiesi šio atstatymo, neišvengsime vieno momento. Instrumentinio proto dominavimas nemažu mastu nėra vien tik tam tikros pasaulėžiūros įtakos dalykas. Taip yra ir todėl, kad daugeliu atžvilgių, kaip minėjau šios knygos pradžioje, mes suprantam esą priversti jam skirti reikšmingą vietą savo gyvenime. Pavyzdžiui, visuomenėje, kurios ekonomiką daugiausia formuoja rinkos jėgos, visi ekonominiai subjektai, norėdami išlikti, daug dėmesio turi skirti efektyvumui. Tiek didelėje ir sudėtingoje technologinėje visuomenėje, tiek ją sudarančiuose didesnio masto vienetuose - firmose, valstybinėse institucijose, interesų grupėse - bendri reikalai tam tikru mastu būtinai turi būti tvarkomi pagal biurokratinio racionalumo principus. Todėl - nesvarbu, ar visuomenę paliekame „nematomos rankos" mechanizmams, tokiems kaip rinka, ar bandome ją tvarkyti kolektyviai - mes vis tiek tam tikru mastu esame verčiami veikti pagal šiuolaikinio racionalumo reikalavimus, tinka jie ar netinka mūsų moralinei pasaulėžiūrai. Vienintelė alternatyva, ko gera, yra tam tikra vidinė tremtis, žmogaus „aš" marginalizacija. Instrumentinis protas dviejų didžiųjų modernybės analitikų - Marxo ir Weberio - išaiškintais vienas kitą papildančiais būdais, regis, gali nuolatos primesti mums savo

reikalavimus - visuomeniniame ir privačiame gyvenime, ekonomikoje ir valstybėje.

Tatai labai realu ir svarbu. Tai padeda paaiškinti atomistinių bei instrumentinių nuostatų ir filosofinių teorijų įtaką mūsų laikais. Atomizmą ypač skatina instrumentinį efektyvumą lydinti scientistinė pasaulėžiūra, taip pat grindžianti ir kai kurias racionalios veiklos formas, kaip antai antreprenerio veiklą. Ir šitaip šios nuostatos beveik virsta normomis, kurias remia, regis, nenuginčijama socialinė tikrovė.

Bet nuo to žmonės perėjo prie tvirtinimo, kad mūsų visuomenėje atomistinė-instrumentinė pasaulėžiūra jau yra neišvengiama. Jeigu taip, tai beprasmiška būtų didelė dalis to, ką sakiau ankstesniuose skirsniuose, nes aš nagrinėjau ir dar nagrinėsiu motyvus, dėl kurių reikia riboti instrumentinių sumetimų mastą, o tai numato, jog mes tam ribojimui turime galių. Tai leidžia manyti, kad mes čia turime tikrą pasirinkimą, net jei ir esame linkę ignoruoti kitas mums atviras galimybes. Jeigu iš tikrųjų tiesa, kad šiuolaikinė technologinė visuomenė mus uždaro į „geležinį narvą", tai visa tai būtų ne daugiau kaip tuščias burnos aušinimas. Tai trečias momentas, prieštaraujantis visoms mano įrodinėjamoms tiesoms; jis buvo apžvelgtas II skirsnio pabaigoje, bet kol kas dar tinkamai neaptartas.

Aš manau, kad šituose „geležinio narvo" vaizdiniuose esama nemažai tiesos. Šiuolaikinė visuomenė mus yra linkusi stumti atomizmo ir instrumentalizmo kryptimi, - tiek tam tikromis aplinkybėmis apsunkindama jų įtakos apribojimą, tiek generuodama pasaulėžiūrą, juos laikančią savaime suprantama norma. Bet esu įsitikinęs, jog nepagrįstas yra požiūris, esą technologinė visuomenė - tai lyg ir koks geležinis likimas. Toks požiūris pernelyg supaprastina ir užmiršta tai, kas svarbiausia. Pirma, ryšys tarp technologinės civilizacijos ir tų normų nėra vienakryptis. Negalima sakyti, kad vien tik

institucijos išaugina filosofiją; dar iki institucijų išsirutuliojimo Europos visuomenėje tam tikrą jėgą turėjo įgauti pasaulėžiūra. Atomistinė ir instrumentalistinė pasaulėžiūros bent jau tarp išsilavinusių Vakarų Europos ir Amerikos klasių pradėjo plisti dar prieš pramoninę revoliuciją. Ir Weberis suvokė šios ideologinės šiuolaikinio kapitalizmo dirvos reikšmę.

Tačiau šitai galima atmesti kaip grynai istorinį dalyką. Galbūt mūsų technologinei visuomenei rastis ir reikėjo filosofinės permainos, tačiau nuo to ji mus nė kiek ne mažiau įkalina. Toks yra vienas iš galimų būdų interpretuoti tai, ką geležinio narvo įvaizdžiu mėgino pasakyti Weberis.

Tačiau tai, ko gera, irgi didžiulis supaprastinimas. Žmonės ir jų visuomenės yra daug sudėtingesnės, nei kuri nors teorija geba paaiškinti. Tiesa, mes esame stumiami ta kryptimi. Tiesa, atomizmo ir instrumentalizmo filosofijos tvirtai įleido šaknis mūsų pasaulyje. Tačiau tiesa ir tai, kad egzistuoja daug pasipriešinimo taškų ir kad jų nuolatos randasi vis daugiau. Užtenka prisiminti tik visą tą sąjūdį, kuris nuo romantizmo laikų kvestionavo šitų kategorijų dominavimą, ir šiandieninę to sąjūdžio atšaką, kvestionuojančią mūsų netikusį ekologinį valdymą. Šis sąjūdis padarė tam tikrą pažangą, tam tikrą (kad ir kokį nežymų bei neadekvatų) įspaudą mūsų praktinėse sampratose, iš dalies atmesdamas geležinį technologinės visuomenės dėsnį.

Dabartinė šito sąjūdžio istorija mums daug pasako tiek apie mūsų situacijos ribotumą, tiek apie jos galimybes. Į fragmentus susiskaidžiusi, pagal interesus pasidalijusi visuomenė iš tikrųjų visiškai priklauso nuo to, kas, regis, neišvengiamai artina instrumentinio proto įsivyravimą. Kiekvienas fragmentėlis gali nuoširdžiai rūpintis kokia nors savo aplinkos dalele, kuriai gresia pažangos vardan vykdoma destrukcija ar daroma žala. Tačiau kiekviena vietinė bendruomenė ar suinteresuotų piliečių grupė, atrodo, iškilusi viršum didžio-

sios visuomenės daugumos, reikalauja dėl savo mažumos interesų paaukoti tos visuomenės augimą, - vadinasi, ir bendrąjį nacionalinį produktą vienam žmogui. Šitaip suformuluota, padėtis atrodo beviltiška: tai politiškai prarastas ir jokių šansų laimėti neturintis reikalas. Tokias pasipriešinimo saleles demokratinės politikos malūnai sumala į miltus.

Tačiau kai sukuriama grėsmės aplinkai supratimo atmosfera, situacija pasikeičia. Aišku, mūšiai tarp vietinių grupių ir visos visuomenės tebevyksta. Kiekvienas suvokia būtinumą išvežti šiukšles, tačiau niekas jų nenori priimti į savo kiemą. Tačiau nepaisant šito, kai kurie vietiniai mūšiai pradedami suprasti naujai, kitame kontekste. Pavyzdžiui, pradedama suvokti, jog išsaugoti laukinės gamtos plotus, kai kurias išnykti galinčias rūšis, sustabdyti kai kuriuos niokojančius išpuolius prieš gamtą - tai naujo bendro tikslo dalis. Ir, kaip dažnai paaiškėja, neišvengiami mechanizmai veikia tik tada, kai žmonės yra pasidaliję ir susiskaidę. Atsiradus bendram supratimui, padėtis pakinta.

Nepervertinkime savo laisvės masto. Tačiau jis nėra lygus nuliui. O tai reiškia, jog daug lemti gali moralinių mūsų civilizacijos šaltinių supratimas, kuris prisidėtų prie naujo visiems bendro supratimo.

Mes tikrai nesam įkalinti. Bet čia esama tokio šlaito, tokio nuolydžio, kuriuo labai jau lengva nuslysti žemyn. Nuolydis atsiranda ne tik dėl anksčiau minėtų institucinių veiksnių, bet ir dėl tam tikro pačių idėjų polinkio. Kažką panašaus mėginau atskleisti VI skirsnyje, kalbėdamas apie autentiškumą: patys moraliniai idealai tam tikru būdu deformuojami arba sąmoningai užmirštami.

Kažkas panašaus pasakytina ir apie instrumentinį racionalumą, iš dalies ir dėl tų pačių priežasčių. Aš apibūdinau kai kuriuos šaltinius, įgalinančius save determinuojančios laisvės idėją įsitvirtinti mūsų kultūroje. Laisvi esam tada, kai

galime naujai pertvarkyti savo egzistencijos sąlygas, kai galime įvaldyti ligi tol mus valdžiusius reiškinius. Šis idealas aiškiai prisideda prie to, kad dar didesnė reikšmė būtų teikiama technologiniam pasaulio užkariavimui; šis idealas taip pat padeda instrumentinį protą įjungti į dominavimo projektą, užuot tarnavęs jo apribojimui vardan kitų tikslų. Faktiškai jis net padėjo neutralizuoti ligi tol egzistavusias technologinio aplinkos niokojimo ribas, kaip parodė nesena marksistinių-lenininių visuomenių istorija, - visuomenių, ideologiškai apginkluotų tam tikra šio idealo forma.

Instrumentinis protas taip pat augo ir kartu su išsilaisvinusio subjekto modeliu, taip stipriai užvaldžiusiu mūsų vaizduotę. Tas modelis siūlo idealų žmogaus mąstymo vaizdą, kai šis išvaduojamas iš chaotiškų sąsajų su mūsų kūno sandara, mūsų dialogine situacija, emocijomis bei tradicinėmis gyvenimo formomis, kad taptų grynu, patį save verifikuojančiu racionalumu. Mūsų kultūroje tai viena iš didžiausią prestižą turinčių racionalumo formų, kurios pavyzdys - matematinis mąstymas ir kiti formalaus skaičiavimo tipai. Mūsų visuomenėje didelę įtikinamąją galią turi tie argumentai, tos nuomonės bei rekomendacijos, kurios pretenduoja būti pagrįstos tokiais skaičiavimais, - jie pagarbiai sutinkami net tuomet, kai tokio tipo mąstymas netinka nagrinėjamam dalykui, ir tai patvirtina begalinis (ir, manyčiau, nepelnytas) tokio tipo mąstymo populiarumas socialiniuose moksluose ir politinėse studijose. Įstatymų leidėjus ir biurokratus ekonomistai apakina savo rafinuota matematika, net kai šis dalykas tarnauja netikusiam politiniam mąstymui bei potencialiai pražūtingiems jo rezultatams.

Descartesas buvo vienas garsiausių šio išsilaisvinusio proto skelbėjų, ir jis žengė lemtingą žingsnį, kuriuo ligšiol sekama. Šį mąstymo būdą mes galime traktuoti kaip laimėjimą, tinkantį tam tikriems tikslams, kaip kažką, ką mes protarpiais

gebame pasiekti, net jei pačia savo sąranga mūsų mąstymas paprastai yra priklausomas nuo mūsų kūno, dialoginis, persmelktas emocijų ir atspindi mūsų kultūrinę sanklodą. Descartesas padarė prielaidą, kad mes iš prigimties *esame* išsilaisvinęs protas; mes esame grynasis, nuo kūno besiskiriantis protas, o mūsų įprastiniai savęs suvokimo būdai yra pasigailėjimo verta painiava. Galima turbūt suprasti, kodėl jam ir jo įpėdiniams šis paveikslas buvo patrauklus. Tas idealas įtaigumo ir autoriteto, regis, įgyja tuomet, kai mes padarome prielaidą, jog būtent tokie ir *esame*, jog tai nėra tik trapus ir trumpalaikis mūsų pastangų rezultatas. Mūsų kultūroje labai jau lengva save laikyti išsilaisvinusiu protu. Tai ir paaiškina, kodėl tiek daug žmonių nesusimąstydami gali suvokti žmogaus mąstymą pagal skaitmeninio kompiuterio modelį. Šį savęs vaizdą sustiprina galios jausmas, lydintis „laisvą" instrumentinį daiktų įvaldymą.

Taigi tiek instituciškai, tiek ideologiškai daug kas skatina atomizmą ir instrumentalizmą. Tačiau jeigu aš teisus, tai mes su tuo galime ir kovoti. Vienas iš būdų tai daryti - sugrąžinti bent dalį to turtingesnio moralinio konteksto, iš kurio radosi šiuolaikinis instrumentinio proto akcentavimas. Aš čia negaliu išplėtoti samprotavimo nė tiek, kiek kalbėdamas apie autentiškumą, bet norėčiau nors trumpai nurodyti jo galimą eigą.

Akivaizdu, kad instrumentinį protą iš dalies palaiko tai, kad jis mums leidžia kontroliuoti aplinką. Dominavimas mus paperka vien tuo, kad galime gauti daugiau norimų dalykų, kad jis paglosto mūsų jėgos jausmą arba dera prie tam tikro save determinuojančios laisvės projekto. Tačiau „viešpatavimas gamtai" - tai dar ne viskas, kaip nori pavaizduoti kai kurie kritikai. Egzistuoja ir dar du svarbūs moraliniai kontekstai, iš kurių kilo instrumentinio proto akcentavimas ir kuriuos čia norėčiau paminėti.

(1) Jau įsitikinome, kad instrumentinis protas yra susijęs su savęs kaip potencialiai išsilaisvinusio proto suvokimu. Šį suvokimą pagrindžia moralinis atsakingo ir save kontroliuojančio mąstymo idealas. Čia susiduriame su tokiu racionalumo idealu, kuris tuo pat metu yra ir laisvės bei autonomiško, save generuojančio mąstymo idealas.

(2) Atsiranda ir kita moralinė įtampa. Lemtingą įtaką padarė tai, ką aš pavadinau kasdienio gyvenimo teigimu, t.y. suvokimas, jog mums svarbu pats gamybos ir reprodukcijos, darbo ir šeimos gyvenimas, nes tai nepaprastai sureikšmino vis turtingesnių gyvenimo sąlygų kūrimą ir pastangas kaip įmanoma palengvinti kančias. Dar XVII a. pradžioje Francis Baconas tradicinius aristoteliškuosius mokslus kritikavo už tai, kad jie niekuo neprisidėję prie „žmonijos būklės palengvinimo“ [53]. Vietoj jų jis pasiūlė tokį mokslo modelį, kurio teisingumo kriterijus būtų instrumentinis efektyvumas. Jūs kažką atrandate tik tuomet, kai galite įsikišti ir pakeisti padėtį. Šiuo požiūriu šiuolaikinis mokslas iš esmės tęsia Baconą. Bet Baconas mums svarbus ir tuo, kad jis primena, jog tą naują mokslą stūmė ne tik epistemologinės, bet ir moralinės paskatos.

Šiandien mes esame Bacono paveldėtojai, - pavyzdžiui, organizuodami didžiules tarptautines pagalbos badaujantiems ir potvynių aukoms kampanijas. Šiandien mes jau bent teoriškai pradėjome pripažinti visuotinį solidarumą (kad ir kaip netobulai mums sektųsi praktiškai) ir tai darome, remdamiesi galimybe aktyviai įsikišti į gamtą. Mes nebesutinkame, kad žmonės ir toliau būtų potencialios uraganų ar bado aukos. Tuos dalykus laikome iš esmės pataisomomis ar išvengiamomis blogybėmis.

Šis praktinis ir visuotinis geranoriškumas taip pat reikšmingą vietą skiria instrumentiniam protui. Tie, kurie prieš jo vaidmenį mūsų gyvenime pasisako vadovaudamiesi esteti-

niais ir gyvenimo stiliaus sumetimais (o tai nuo XVIII amžiaus sudarė nemažą reiškiamo protesto dalį), jo gynėjų dažnai apšaukiami beširdžiais ir nejautriais žmonėmis, savo estetinę pajautą iškeliančiais virš gyvybinių daugybės kenčiančių žmonių poreikių.

Taigi instrumentinis protas mus pasiekia kartu su turtingu moraliniu pagrindu. Jis anaiptol nebuvo įkvėptas vien išsikerojusio *libido dominandi*. Ir vis dėlto jis labai dažnai atrodo tarnaująs didesnio įvaldymo, technologinio pajungimo tikslams. Sugrąžinus turtingesnį moralinį pagrindą, galėtų paaiškėti, kad jam nereikia tam tarnauti ir kad taip darydamas jis dažnai tik išduoda šitą moralinį pagrindą, - analogiškai kaip labiau į žmogaus „aš" orientuoti savirealizacijos pavidalai išduoda autentiškumo idealą.

Šis sugrąžinimas iš esmės turi vykti taip pat, kaip ir autentiškumo atveju. Mums reikia susieti dvi svarstymų linijas. Apibūdinę (a) tas žmogaus gyvenimo sąlygas, kurios turi sąlygoti aptariamų idealų įgyvendinimą, mes galime apibrėžti, (b) ką reiškia veiksmingas tų idealų įgyvendinimas.

Tokios rūšies refleksiją mums padės suprasti vienas svarbus pavyzdys, paimtas iš sveikatos apsaugos srities. Teiginiu (a) mes pastebime, kad išsilaisvinusio proto idealas turi būti traktuojamas būtent kaip idealas, o ne kaip realiai egzistuojančio žmogiškojo subjekto paveikslas. Mes esame kūniški subjektai, gyvenantys dialogo sąlygomis, laike buvojantys būdingai žmogiškai, t.y. savo gyvenimą įprasminantys kaip pasakojimą, kuris praeitį, iš kurios mes atėjome, susieja su mūsų ateities planais. Tai reiškia (b), kad norėdami tinkamai traktuoti žmogų, mes turime gerbti jo kūnišką, dialogišką, žemišką prigimtį. Dėl instrumentinio proto taikymą pateisinančio moralinio gėrio turi būti pasipriešinta tokiam jo nevaržomam plėtojimuisi, kai medicininė praktika užmiršta, jog pacientas irgi asmuo, kai nebepaisoma, kaip paciento

gydymas paliečia jo arba jos gyvenimo istoriją, t.y. nebepaisoma jos arba jo vilties ar nevilties determinantų, kai pamirštama ryšio tarp gydančiojo ir paciento svarba[54]. Supratus, kodėl čia technologija yra svarbiausias dalykas, ji jau savaime bus apribota ir įgis naują - artimo meilės etikos - kontekstą.

Mes ieškome alternatyvaus technologijos įprasminimo. Užuot supratę ją vien kaip dalį pastangų vis labiau įvaldyti gamtą, vis toliau nustumti besipriešinančios gamtos ribą, pastangų, įkvepiamų galbūt jėgos ir laisvės pajautos, mes turime taip pat suprasti ir moralinį technologijos kontekstą - praktinio gėrio etiką, kuri taip pat yra vienas iš mūsų kultūros šaltinių, padėjusių taip nepaprastai sureikšminti instrumentinį protą. Tačiau šitą gėrį mes turime įjungti į teisingą žmogaus sampratą, užuot sieję jį su bekūniu išsilaisvinusio proto vaiduokliu, įsikūrusiu objektyvuojančioje mašinoje. Technologiją mes irgi turime sieti su tuo pačiu išsilaisvinusio proto idealu, bet kaip su idealu, o ne su deformuotu žmogaus esmės įsivaizdavimu. Gėrio etikai tarnaujanti technologija yra nukreipta į realius kūno ir kraujo žmones; technologinis, kalkuliatyvus mąstymas yra nepaprastas ir puikus laimėjimas būtybės, gyvenančios visiškai kitokio mąstymo aplinkoje; tokiame kontekste funkcionuojantis instrumentinis protas jau reikštų, jog technologijai suteikiama visiškai kitokia prasmė[55].

Nors ir esama palinkimo (arba nuolydžio) dominavimo nuostatos link - dėl visų minėtų priežasčių, - niekas nesako, kad technologiją mes turime naudoti būtent taip. Mums atviri ir kiti būdai. Iškyla kovos, kurioje varžosi šie skirtingi įprasminimo būdai, perspektyva. Autentiškumo atveju varžėsi seklesnės ir gilesnės savirealizacijos formos; čia ant svarstyklių dedami skirtingi technologijos įprasminimo būdai. Ir vėl, užuot manius, esą mūsų padėtis lemtingai skatina vis didesnį veržimąsi į technologinį valdymą (o tatai, priklausomai nuo pasaulėžiūros, mus džiugina arba yra aprauda-

ma), aš siūlau situaciją suprasti kaip atvirą varžymąsi, kaip turbūt niekada nesibaigsiančią kovą.

Šiose varžybose svarbu suprasti mūsų moralinius šaltinius, o poliarizuota diskusija tarp gynėjų ir kritikų čia ir vėl grasina iš mūsų atimti vieną svarbiausių galimybių. Būtent todėl ir verta imtis atstatymo darbo. Tai kova už žmonių širdis ir protus, ir tas atstatymo darbas turi suvaidinti joje savo vaidmenį.

Tačiau teisinga ir tai, kad ši idėjų kova iš dalies kaip šaltinis, o iš dalies ir kaip rezultatas yra neatskiriamai susijusi su politine kova dėl socialinės organizacijos būdų. Kitaip ir negali būti, žinant, kaip mūsų institucijos generuoja ir palaiko atomistinę bei instrumentinę nuostatą. Ir todėl paskutiniame skirsnyje aš noriu pereiti prie trečiosios iš mano pradžioje apmestų pagrindinių rūpimų sričių.

PRIEŠ FRAGMENTACIJĄ

X

ANKSTESNIAME skirsnyje aš įrodinėjau, kad technologinės visuomenės institucijos mums neišvengiamai neprimeta vis gilėjančios instrumentinio proto hegemonijos. Tačiau aišku, kad paliktos pačios sau, jos turi tendenciją mus stumti šia kryptimi. Kaip tik todėl dažnai būdavo kuriami planai, kaip apskritai nusikratyti šių institucijų. Vieną iš tokių svajonių projektų iškėlė klasikinis marksizmas, o iki galo įgyvendino leninizmas. Tikslas buvo likviduoti rinką, o visą ekonomikos veikimą atiduoti sąmoningai „asocijuotų gamintojų" (Marxo frazė[56]) kontrolei. Kiti puoselėja viltį, esą mes galėtume išsiversti be biurokratinės valstybės.

Dabar jau aišku, kad tos viltys iliuzinės. Komunistinių visuomenių žlugimas nepaneigiamai įrodė tai, ką daugelis seniai suvokė: kokios nors formos rinkos mechanizmai neabejotinai būtini pramoninės visuomenės ekonominiam efektyvumui, o galbūt ir jos laisvei. Kai kas Vakaruose džiūgauja, kad ši pamoka pagaliau išmokta, ir šaltojo karo pabaigos dingstimi ima garbinti savą utopiją - visiškai beasmenių rinkos mechanizmų tvarkomą laisvą visuomenę, kurioje valstybei paliekamas ribotas šalutinis vaidmuo. Tačiau tai irgi nerealu. Toks masyvus valdžios pasitraukimas iš ekonomikos tikriausiai suardytų stabilumą - taigi ir efektyvumą, o ir abejotina, ar laisvė ištvertų tą džiunglių kovą, kurią išaugin-

tų tikrai laukinis kapitalizmas drauge su jo nekompensuojama nelygybe ir išnaudojimu.

Jeigu ir turėjo kas nors nunykti kartu su komunizmu - tai įsitikinimas, jog šiuolaikinę visuomenę galima pagrįsti vienu principu, nesvarbu, ar tai būtų bendras planavimas, ar laisvos rinkos mechanizmai. Mūsų dabartinis uždavinys - kokiu nors nekvailu būdu suderinti daugybę veikimo metodų, kurie kartu ir būtini laisvai bei klestinčiai visuomenei, ir yra linkę vienas kitam trukdyti: rinkos mechanizmus, valstybinį planavimą, kolektyvinį poreikių tenkinimą, individualių teisių gynimą, efektyvią demokratinę iniciatyvą bei kontrolę. Kiekvienas iš kitų keturių procesų netrukus gali apriboti maksimalų rinkos „efektyvumą"; tačiau nuo jų marginalizacijos ilgainiui tikriausiai nukentėtų ir ne tik ekonominė veikla, bet neabejotinai - teisingumas ir laisvė.

Mes negalime panaikinti rinkos, bet ir negalime tvarkytis remdamiesi tik ja. Jos apribojimas gali brangiai kainuoti; jos neapribojimas gali būti pražūtingas. Šiuolaikinės visuomenės valdymas - tai nuolatinis mėginimas atkurti pusiausvyrą tarp besikryžiuojančių reikalavimų, tai nuolatinis naujų kūrybiškų sprendimų išradinėjimas, kai senoji pusiausvyra atgyvena. Pati reikalo esmė lemia tai, kad čia niekada nebūna vienareikšmio sprendimo. Šiuo požiūriu mūsų politinė situacija atitinka mano anksčiau aprašytą kultūrinę padėtį. Kultūrinė kova, besitęsianti tarp skirtingų pasaulėžiūrų, tarp skirtingų pagrindinių modernybės idealų įkūnijimų, instituciniame lygmenyje yra lygiagreti konfliktui tarp skirtingų, bet vienas kitą papildančių mūsų bendro gyvenimo sutvarkymo reikalavimų: kolektyvinė gerovės valstybės globa gali sumažinti rinkos efektyvumą; veiksmingas valstybinis planavimas gali sukelti pavojų individo teisėms; jungtiniai valstybės ir rinkos veiksmai gali sudaryti grėsmę demokratiniam valdymui.

Bet čia esama ne tik paralelių. Kaip aš jau nurodžiau, čia egzistuoja ir sąryšis. Rinkos ir biurokratinės valstybės veikimas yra linkęs sustiprinti tokias struktūras, kurios palaiko atomistinį ir instrumentinį požiūrį į pasaulį ir kitus žmones. Tai, kad šitos institucijos niekada negali būti tiesiog sunaikintos, kad mes su jomis turime gyventi amžinai, gerokai sąlygoja nesibaigiančią ir neišsprendžiamą mūsų kultūrinę kovą.

Net jeigu ta kova ir nesulaukia galutinės pergalės, yra laimima arba prarandama teritorija. Ką tai reiškia, aiškėja iš ankstesniame skirsnyje minėto pavyzdžio. Ten aš atkreipiau dėmesį į tai, kad atskirų bendruomenių ir grupių kova prieš ekologinį nusiaubimą pasmerkta pralaimėjimui, kol visoje visuomenėje neatsiranda tam tikras bendras aplinkosaugos supratimas ir bendras visuomeninio tikslo suvokimas. Kitais žodžiais tariant, jėga, galinti sustabdyti šuoliais lekiančią instrumentinio proto hegemoniją, yra savalaikė demokratinė iniciatyva.

Tačiau čia iškyla problema, nes bendras rinkos ir biurokratinės valstybės veikimas turi tendenciją silpninti demokratinę iniciatyvą. Ir čia mes sugrįžtame į trečiosios negalios sritį: prie Tocqueville'io artikuliuotos baimės, jog tam tikros šiuolaikinės visuomenės sąlygos naikina demokratinės kontrolės valią ir kad žmonės pernelyg lengvai susitaikys su „didžiulės paternalistinės valdžios“ valdymu.

Galbūt Tocqueville'io pavaizduotas švelnusis despotizmas, turėjęs skirtis nuo tradicinės tironijos, vis dar atrodo pernelyg despotiškas tradicine to žodžio prasme. Šiuolaikinės demokratinės visuomenės tokios neatrodo, nes jos pilnos protesto, laisvos iniciatyvos, nepagarbių iššūkių autoritetams ir jų valdžia iš tikrųjų dreba prieš valdomųjų pyktį ir panieką, kai šie parodomi per valdančiųjų niekada neatsisakomas apklausas.

Tačiau jeigu Tocqueville'io baimę mes suvokiame kiek

kitaip, tai ji atrodo gana reali. Pavojų kelia ne tikras despotiškas valdymas, bet fragmentacija - tai yra, žmonės vis mažiau ir mažiau besugeba formuoti bendrą tikslą ir jį įgyvendinti. Fragmentacija randasi tuomet, kai žmonės vis labiau pradeda save suvokti atomistiškai, kitaip tariant, kai juos su bendrapiliečiais vis mažiau ir mažiau besieja bendri projektai ir bendras pasišventimas. Aišku, jie gali jaustis su kitais siejami bendrų projektų, tačiau tie kiti - tai veikiau vietinės grupelės, o ne visa visuomenė: pavyzdžiui, vietos bendruomenė, etninė mažuma, kokios nors religijos ar ideologijos šalininkai, kokio nors atskiro intereso rėmėjai.

Ši fragmentacija iš dalies atsiranda dėl simpatijos ryšių silpnėjimo, o iš dalies ir savaime - dėl nesėkmingos demokratinės iniciatyvos. Kadangi demokratinis elektoratas vis labiau suskaidomas į fragmentus, kadangi savo politinę energiją jis panaudoja dalinėms grupuotėms remti - toliau paaiškinsiu kaip, - ir vis mažiau beįmanoma demokratinę daugumą mobilizuoti bendrai programai ir politikai. Auga suvokimas, kad kaip visuma elektoratas yra bejėgis prieš leviatanišką valstybę; gerai organizuota ir integruota dalinė grupuotė galbūt tikrai sugeba šį tą nuveikti, tačiau idėja, kad bendro projekto įgyvendinimui gali susitelkti žmonių dauguma, atrodo utopiška ir naivi. Ir todėl žmonės nuleidžia rankas. Jau ir taip blėstančią atjautą kitiems dar labiau susilpnina bendro veikimo patirties stoka, o dėl beviltiškumo pojūčio tokie projektai ima atrodyti laiko gaišinimas. Tačiau kaip tik tai, žinoma, ir *sukuria* tą beviltiškumą, ir ydingas ratas užsidaro.

Situo keliu einanti visuomenė, kaip aiškiai matyti pažvelgus į didžiąją respubliką mūsų pietuose, vis dar gali būti tam tikra prasme labai demokratiška, t.y. egalitarinė, kunkuliuojanti veikla ir iššūkiais autoritetams. Politika mano jau nurodytu būdu pradeda įgauti kitokį pavidalą. Vienintelis visų tvirtai palaikomas tikslas net ir kitiem tikslams

atrofuojantis lieka teisių gynimui organizuota visuomenė. Įstatymo valdymas ir teisių gynimas traktuojamas kaip itin „amerikietiškas kelias", t.y. kaip bendro atsidavimo objektas. Tai patvirtina neregėta reakcija į Watergate'o skandalą, pasibaigusi prezidento pašalinimu iš pareigų.

Dėl to vis didesnę reikšmę įgyja du politinio gyvenimo aspektai. Pirma, vis daugiau klausimų duoda akstiną teisinėms batalijoms. Amerikiečiai pirmieji įtvirtino teisių bilį, kurį nuo to laiko papildė išlygomis, nukreiptomis prieš diskriminaciją, ir reikšmingos permainos Amerikos visuomenėje vyksta protestuojant per teismą prieš įstatymus arba privačius potvarkius, jei įtariama jog jie pažeidžia šias įteisintas išlygas. Geras pavyzdys - tai garsioji *Brown vs the Board of Education* (Brownas prieš švietimo Tarybą) byla, 1954 metais panaikinusi segregaciją mokyklose. Pastaraisiais dešimtmečiais Amerikos politiniame procese vis daugiau energijos nukreipiama į teisinio peržiūrėjimo procesus. Tie dalykai, kuriuos kitose visuomenėse po svarstymų ir kartais priėmus kompromisą tarp skirtingų nuomonių sąlygoja įstatymdavystė, čia laikoma tikruoju teisminio sprendimo, priimamo vadovaujantis konstitucija, objektu. Toks pavyzdys yra abortai. Nuo to laiko, kai 1973 metais *Roe vs Wade* byla labai liberalizavo šalies abortų įstatymą, konservatoriai visas pastangas sutelkė į dabar jau laipsniškai artėjantį tikslą - teismus užversti peticijų šūsnimis, kad sprendimas būtų atšauktas. Rezultatas buvo stulbinančios intelektualinės pastangos, nukreiptos į politinius-teisinius peržiūrėjimus ir teisės mokyklas padariusios dinamiškais Amerikos universitetų socialinės ir politinės minties centrais; taip pat vienas po kito kilo virtinė titaniškų mūšių dėl senatorių tvirtinamų prezidento skyrimų į aukščiausiąjį teismą, - klausimo, kuris paprastai būdavo gana rutiniškas ar bent jau nesukeldavęs partinių aistrų.

Greta teisinių peržiūrėjimų ir drauge su jais amerikiečių

energija krypsta į intereso arba tam tikro tikslo gynimo politiką. Žmonės jungiasi į kampanijas kokiu nors atskiru klausimu ir karštai darbuojasi palaikomo reikalo labui. Tatai gerai iliustruoja abi diskusijų dėl abortų pusės. Šis aspektas kertasi su ankstesniuoju, mat kova iš dalies yra teisinė, tačiau jis taip pat apima ir lobizmą, visuomenės nuomonės mobilizavimą, selektyvųjį kišimąsi į rinkimų kampanijas, palaikant arba pasisakant prieš konkrečius kandidatus.

Taigi vyksta nemaža veiklos. Vargu ar tokia visuomenė gali būti pavadinta despotiška. Tačiau šitų dviejų aspektų plėtojimasis - iš dalies kaip padarinys, o iš dalies ir kaip priežastis - yra susijęs su trečiojo aspekto nykimu. Tas aspektas - tai demokratinės daugumos telkimasis apie prasmingas, įgyvendinamas programas. Šiuo požiūriu Amerikos politinis gyvenimas smenga bedugnėn. Debatai tarp svarbiausių kandidatų tampa vis nerišlesni, jų tvirtinimai vis rėksmingesni, jų bendravimą vis labiau sudaro garsieji „triukšmo baitai", jų pažadai juokingai neįtikėtini („skaityk iš lūpų") ir ciniškai neištesimi, o išpuoliai prieš oponentus grimzta į vis didesnį ir, regis, nebaudžiamą nepadorumą. Tuo pat metu vyksta papildomas procesas - smunka balsuotojų dalyvavimas nacionaliniuose rinkimuose, dabar jau pasiekęs 50 % visu rinkimų teisę turinčių gyventojų, o tai daug mažiau negu kitose demokratinėse visuomenėse.

Dėl šios į vieną šoną pasvirusios sistemos galima ginčytis, ir tikriausiai daugiau rastųsi „prieš", o ne „už" ją. Galima nerimauti dėl jos ilgalaikio stabilumo, t.y. dėl to, ar vis mažiau funkcionalios reprezentavimo sistemos sąlygojamą pilietinį susvetimėjimą pajėgs kompensuoti didžiulė specialių interesų politikos energija. Jau konstatuota, kad tokio stiliaus politika klausimus daro sunkiau išsprendžiamus. Teisiniai sprendimai paprastai lemia viską: arba jūs laimite, arba pralaimite. Ypač teises liečiančius teisinius sprendimus

linkstama suvokti kaip „viską arba nieko". Pati teisių sąvoka, atrodytų, reikalauja visiško patenkinimo, - jeigu jos apskritai yra teisės; priešingu atveju jos yra niekas. Čia ir vėl pavyzdys gali būti abortai. Jeigu jūs į šį klausimą žiūrite kaip į embriono teises *versus* motinos teises, tai nelabai yra kur sustoti tarp pirmojo neriboto neliečiamumo ir nevaržomos antrosios laisvės. Polinkis į juridinį klausimų sprendimą, dar labiau poliarizuojamas specialių interesų kampanijų, praktiškai nukerta kompromiso galimybę[57]. Taip pat galėtume įrodinėti, jog šioje sistemoje kai kuriuos klausimus sunkiau ir iškelti, - būtent tuos, kurie reikalingi plataus demokratinio sutarimo dėl priemonių, numatančių tam tikras aukas bei sunkumus. Galbūt tai yra nuolatinės amerikietiškos problemos dalis, kai su smunkančia ekonomine situacija susitvarkoma pasitelkus tam tikrą protingą industrinę politiką[58]. Tačiau mane tai sugrąžina prie minties, jog ten, kur dominuoja tokia politika, vis sunkiau esti įgyvendinami tam tikri bendri projektai.

Tokia nesubalansuota sistema ir atspindi, ir įtvirtina fragmentaciją. Ji gyva konkurencijos dvasia, kai pilietinis aktyvumas - tai sugebėjimas atsikovoti savo teises, nepaisant padarinių visumai. Tiek teisinių pataisų, tiek vieno klausimo politika vadovaujasi šia nuostata ir ją toliau stiprina. Iš anksčiau minėto pavyzdžio apie pastarojo meto ekologinio judėjimo likimą aiškėja, kad vienintelis būdas rasti atsvarą rinkos ir biurokratijos įtvirtintai krypčiai - tai formuoti bendrą demokratinį tikslą. Tačiau kaip tik tai ir yra sunku susiskaidžiusioje demokratinėje sistemoje.

Fragmentiška yra tokia visuomenė, kurios nariams vis sunkiau identifikuotis su savo bendruomene kaip politine visuomene. Šis identifikacijos stygius gali liudyti atomistinę pasaulėžiūrą, kurios veikiami žmonės visuomenę pradeda suvokti vien instrumentiškai. Tačiau tatai ir padeda atomiz-

mą įtvirtinti, nes nesant bendros sėkmingos veiklos žmonės pasilieka patys vieni. Gal būtent todėl viena įtakingiausių socialinės filosofijos teorijų Jungtinėse Valstijose šiuo metu yra mano anksčiau (II skirsnyje) minėtas procedūrinis neutralumo liberalizmas, kuo gražiausiai sutinkantis su atomistine pasaulėžiūra.

Tačiau dabar jau mes taip pat galime įžvelgti, kad fragmentacija atomizmą kursto ir kitu būdu. Kadangi vienintelis efektyvus pasipriešinimas rinkos ir biurokratinės valstybės skatinamam slydimui į atomizmą ir instrumentalizmą yra veiksmingo bendro tikslo formavimas demokratinėje veikloje, tai fragmentacija mus faktiškai padaro bejėgius šią tendenciją sulaikyti. Prarasti sugebėjimą sukurti politiškai veiksmingą daugumą - tai tolygu pamesti irklus vidury upės. Jus neišvengiamai neša pasroviui, t.y. vis tolyn į atomizmo ir instrumentalizmo formuojamą kultūrą.

Pasipriešinimo politika - tai demokratinės valios formavimo politika. Kitaip negu į elitines nuostatas linkę technologinės civilizacijos priešininkai, mes turime suvokti, kad norint rimtai įsijungti į mūsų laikų kultūrinę kovą, būtina remti vienokią ar kitokią demokratinio įgalinimo politiką. Politinės pastangos naujai įprasminti technologiją neišvengiamai numato ir būtinybę pasipriešinti fragmentacijai bei šį procesą pasukti priešinga kryptimi.

Tačiau kaip įveikti fragmentaciją? Tai nelengva, ir nėra universalių receptų. Tai labai priklauso nuo konkrečios situacijos. Tačiau fragmentacija didėja, kai žmonės liaujasi save tapatinę su savo politine bendruomene, savo bendrumo pojūtį perkelia kažkur kitur arba jis visiškai atrofuojasi. Ir ją taip pat maitina politinio bejėgiškumo patyrimas. O šitie du procesai vienas kitą sustiprina. Nykstanti politinė identifikacija tampa sunkiau mobilizuojama, o bejėgiškumo pojūtis augina susvetimėjimą. Susidaro potencialiai ydingas ratas, ta-

čiau mes taip pat galime įžvelgti ir kaip jį padaryti „geruoju ratu". Sėkminga bendra veikla gali suteikti galios pajautą ir sykiu sustiprinti identifikaciją su politine bendruomene.

Tai skamba kaip pasakymas, jog kelias į sėkmę reikalauja sėkmės, o tai mažai paguodžianti tiesa. Bet mes galime pasakyti ir šį tą daugiau. Bene labiausiai bejėgiškumo jausmą stiprina tai, kad mus valdo didžiulės, centralizuotos, biurokratinės valstybės. Šį jausmą padėti sušvelninti gali valdžios decentralizacija, kaip įžvelgė Tocqueville'is. Tiek valdžios perdavimas arba padalijimas, tiek federalinė sistema, ypač ta, kuri pagrįsta papildomumo principu, gali pasitarnauti demokratiniam įgalinimui. Ir juo labiau, juo tie vienetai, kuriems perduodama valdžia, savo narių gyvenime jau figūruoja kaip bendruomenės.

Šiuo požiūriu Kanadai pasisekė. Mes turime federalinę sistemą, kuri pačios savo įvairovės buvo apsaugota nuo evoliucionavimo į didesnę centralizaciją pagal Jungtinių Valstijų modelį, tuo tarpu provincijos dažniausiai sutampa su regioninėmis visuomenėmis, su kuriomis identifikuojasi jų nariai. Tačiau mums, atrodo, nepavyko sukurti bendros savimonės, galinčios šitas regionines visuomenes išlaikyti kartu, ir todėl mes susiduriame su kitokia galios praradimo perspektyva: ne ta, kurią patiriame didžiulės, bet visiškai nepaveikiamos valdžios akivaizdoje, bet ta, kuri yra didelių valstybių šešėlyje gyvenančių mažų visuomenių lemtis.

Tokia savimonės stoka - tai galų gale nesugebėjimas suvokti ir pripažinti tikrąją kanadietiškos įvairovės prigimtį. Kanadiečiai labai vykusiai įsisavino savo pačių skirtingumo įvaizdžius, bet šie jau tragiškai nebeatitinka tikrovės. Galbūt neatsitiktinai šis neatitikimas ima aiškėti kaip tik tuo metu, kai šalyje prasideda teisių chartijos juridinis peržiūrėjimas, t.y. įsigali svarbus Amerikos modelio bruožas. Faktiškai galima sakyti, kad reikalavimas vienodai taikyti chartiją, tapusią

vienu iš kanadietiškojo pilietiškumo simbolių, buvo svarbi Meech Lake'o sutarties atsisakymo, o todėl ir gresiančio šalies suskaldymo priežastis[59].

Tačiau mano pagrindinė išvada, kurią noriu padaryti, yra ta, kad skirtingos rūpesčio dėl modernybės gijos persipina. Naujas efektyvus technologijos įprasminimas reikalingas bendrų politinių veiksmų, kad būtų galima sulaikyti rinkos ir biurokratinės valstybės sukeltą slydimą vis didesnio atomizmo ir instrumentalizmo link. O toji bendra veikla reikalauja, kad būtų įveikta fragmentacija ir bejėgiškumas - tai yra įveikta tai, ką Tocqueville'is pirmasis apibūdino kaip demokratijos slydimą į paternalistinę valdžią. Tuo pat metu atomistinės ir instrumentinės nuostatos yra pagrindiniai veiksniai, generuojantys pigesnius ir lėkštesnius autentiškumo pavidalus, ir todėl teigiamai čia paveiktų energingas demokratinis gyvenimas, nukreiptas į naujo technologijos įprasminimo projektą.

Mūsų situacija yra reikalinga kompleksiškos, daugelio lygių - intelektualinės, dvasinės ir politinės kovos, kurioje visuomenės mastu vykstą debatai susisietų su tais, kurie vyksta įvairių institucijų aplinkoje, kaip antai ligoninėse ir mokyklose, kur technologijos įprasminimo klausimai išgyvenami konkrečiai ir kur šitie disputai savo ruožtu maitina ir yra maitinami įvairiausių pastangų teoriškai apibrėžti technologijos vietą ir autentiškumo reikalavimus, o sykiu ir žmogaus gyvenimo būdą bei jo santykį su kosmosu.

Tačiau kad sėkmingai įsijungtume į šią daugelį aspektų turinčią diskusiją, reikia pamatyti, kas modernybės kultūroje yra didinga, o kas lėkšta ar pavojinga. Panašiai kaip Pascalis yra sakęs apie žmones, modernybę apibūdina tiek *grandeur*, tiek ir *misère*. Tik abu šituos dalykus apimantis požiūris mums gali suteikti neiškreiptą mūsų epochos supratimą, kurio mums reikia tam, kad pateisintume jos didžiausius iššūkius.

PASTABOS

[1] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris: Garnier-Flammarion, 1981, t. 2, p. 385.

[2] „Erbärmliches Behagen"; *Also Sprach Zaratustra*, Zaratustros prakalba, 3 sk. (Vertė A. Tekorius; Frydrichas Nyčė, *Rinktiniai raštai*, V., 1991, p. 25.)

[3] Tocqueville, *De la Démocratie*, p. 127 („ ... ir grasina pagaliau jį visiškai įkalinti jo širdies vienatvėje").

[4] Apie šitų kalkuliacijų absurdiškumą žr. R. Bellah ir kt., *The Good Society*, New York: Knopf, 1991, p. 114-119.

[5] Bellah ir kt., *The Good Society*, 4 skyrius.

[6] Ypač žr. Patricia Benner ir Judith Wrubel, *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*, Menlo Park, CA. Addison-Wesley, 1989.

[7] Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. 41-42. Įrodinėdamas, kad pradžioje technologijos žadėtas išlaisvinimas gali išsigimti į „menkaverčių patogumų tiekimą", Borgmanas, ko gero, net mėgdžioja Nietzsches „paskutiniojo žmogaus" paveikslą.

[8] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Garden City, NJ: Doubleday, Anchor Edition, 1959, p. 83.

[9] Tocqueville, *De la Démocratie*, p. 385.

[10] Žr., pvz., R. Bellah ir kt., *Habits of the Heart*, Berkeley: University of California Press, 1985.

[11] Šis įvaizdis panaudotas Bloomo *The Closing of the American Mind*, New York: Simon and Schuster, 1987: „Knygų praradimas susiaurino jų akiratį ir padarė jį lėkštesnį. Susiaurino, nes jiems trūksta to, kas būtiniausia - realaus pagrindo nepasitenkinimui dabartimi ir suvokimo, jog esama alternatyvų. Jie kartu darosi vis labiau priešiški esamybei ir nusivilia nuolatiniu bėgimu nuo jos... Jų akiratis tapo lėkštas, nes neinterpretuodamos daiktų, nepažindamos poezijos ar vaizduotės veiklos, jų sielos esti panašios į veidrodžius, tačiau ne į gamtos, bet to, kas aplink juos" (p. 61).

[12] Bloom, *The Closing of American Mind*, p. 84.

[13] Žr. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971 ir The idea of an overlapping consensus: *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London: Duck-

worth, 1977 ir *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press, 1985; taip pat Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: The Clarendon Press, 1989.

[14] Plačiau apie tai rašiau *Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, 3 skyrius.

[15] Ypač žr. Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981 ir *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

[16] Žinoma, negatyvus atsakymas visiškai aiškus kokiam nors vulgariam marksizmui. Idėjos - tai ekonominių permainų produktai. Tačiau tomis pat implikuojamomis prielaidomis operuoja ir namaža dalis ne marksistinio socialinio mokslo. Ir tai - nepaisant didžiųjų socialinių mokslų pradininkų orientacijos, kaip antai Weberio, pripažinusio lemiamą moralinių ir religinių idėjų vaidmenį.

[17] Individualizmo terminas iki šiol iš tikrųjų vartojamas dviem visiškai skirtingomis reikšmėmis. Pagal vieną iš jų, jis yra moralinis idealas, kurio vieną aspektą aš ir aptariau. Pagal kitą, tai - amoralus fenomenas, kažkas panašaus į egoizmą. Šios prasmės individualizmo iškilimas paprastai yra irimo fenomenas, kai vietoj prarandamų tradicinių horizontų lieka viena anomija ir kiekvienas rūpinasi tik savimi, - t.y. kur nors demoralizuotuose, nusikaltimų knibždančiuose lūšnynuose, kur susikelia naujai urbanizuoti Trečiojo pasaulio (ar XIX a. Mančesterio) valstiečiai. Supainioti šiuos du individualizmus, kuriems būdinga visiškai kitokios priežastys ir padariniai, žinoma, yra katastrofiškas dalykas. Štai kodėl Tocqueville'is „individualizmą" rūpestingai atskiria nuo „egoizmo".

[18] Žr. David Harvey, *The Condition of Post-modernity*, Oxford: Blackwell, 1989.

[19] Bloom, *The Closing of the American Mind*, p. 25.

[20] Šitos doktrinos raidą - pradžioje vystytą Francis Hutchesono, kuris rėmėsi grafo Shaftesbury'o raštais, - ir jos konkuruojantį santykį su Locke'o teorija gerokai plačiau aptariau knygos *Sources of the Self* 15 skyriuje.

[21] „Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la pluspart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant gouté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme." Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Ve Promenade: *Oeuvre Completes*, Paris: Gallimard, 1959, t. 1., p. 1047.

„Egzistencijos jausena, apvalyta nuo visų kitų afektų, pati savaime yra neįkainojama pasitenkinimo ir ramybės jausena, kurios vienos užtektų norint padaryti šią egzistenciją brangią ir tykią, kuri galėtų nuo savęs ati-

tolinti visus juslinius bei žemiškus pojūčius, be paliovos mus blaškančius ir drumsčiančius šiapusinę ramybę. Tačiau daugumai žmonių, kurie nuolat veikiami aistrų, ši būsena mažai pažįstama, ir jie, tik netobulai ir tik akimirkai patyrę šią jauseną, tegali išsaugoti vien miglotą ir neaiškią jos idėją, nesuteikiančią jiems galimybės pajusti viso jos žavesio".

[22] „Jeder Mensch hatt ein eigenes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander" Herder, *Ideen*, vii. I.: *Herders Sämtliche Werke*, red. Bernard Suphan, 15 Bds. Berlin: Weidmann, 1877-1913 t. 13, p. 291.

[23] Šį požiūrį į moralinius samprotavimus aš labiau išplėtojau darbe „Explanation and Practical Reason", Wider Working Paper WP 72, World Institute for Development Economics Research, Helsinki, 1989.

[24] George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago: Chicago University Press, 1934.

[25] Vidinį dialogiškumą tyrinėjo M. M. Bachtinas bei tie, kurie rėmėsi jo darbais. Žr. ypač Bakhtin, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984; taip pat Michael Holquist ir Katerina Clark, *Michail Bakhtin*, Cambridge: Harvard University Press, 1984 bei James Wertsch, *Voices of the Mind*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

[26] Apie šią „superadresato", esančio anapus mums egzistuojančių pašnekovų rato, sampratą žr. Bakhtin, The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences: *Speech Genres and Other Essays*, red. Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin: University of Texas, Press, 1986, p. 126.

[27] „Jeigu žmogus turi pakankamai sveiko proto ir patirties, tai jo būdas planuoti savo gyvenimą yra geriausias - ne todėl, kad jis geriausias pats savaime, o todėl, kad tai jo paties būdas". Vertė V. Radžvilas: John Stuart Mill, *Apie laisvę*, V., 1995, p. 116.

[28] Šį požiūrį įtaigiai gina R. Bellah ir kt., *Habits of the Heart*.

[29] Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, New York: Bantam Books, 1976, pp. 364, 513 (kursyvas originale).

[30] R. Bellah ir kt., *Habits*, p. 25-26, atkreipia dėmesį į ryšį tarp šios rūšies individualizmo ir procedūrinio teisingumo.

[31] Visą šį moderniosios kultūros posūkį aš plačiau aptariau *Sources of the Self*, ypač 13 skyriuje.

[32] Montesquieu; „La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions"; *De l'Esprit des Lois*, Livre III, VII skyrius.

[33] Šio perėjimo nuo „garbės" prie „orumo" reikšmę įdomiai aptarė Peteris Bergeris studijoje „On the Obsolescence of the Concept of Honour": Stanley Hauerwas ir Alasdair McIntyre, red., *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p. 172-181.

[34] Rousseau aprašo pirmuosius susirinkimus. „Chacun commenca à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut

un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps" *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (Paris: Garnier-Flammarion, 1971), p. 210. „Kiekvienas ėmė dairytis į kitus ir stengtis atkreipti dėmesį į save, ir tam tikrą vertę įgavo visuomenės pagarba. Geriausiai dainuodavęs ir šokęs, stipriausias, gražiausias, vikriausias, iškalbingiausias tapdavo labiausiai gerbiamas, o tai buvo pirmasis žingsnis drauge ir į nelygybę, ir į ydas." Vert. L. A. Skūpas: Ž. Ž. Ruso, *Rinktiniai raštai*, 1979, p. 107.

[35] Žr., pavyzdžiui, tą vietą „Considerations sur le Gouvernement de Pologne", kur jis aprašo senąsias šventes, kuriose dalyvauja visi žmonės: *Du Contrat Social*, Paris: Garnier, 1962, p. 345; ir panašų pasažą „Lettre a D'Alembert sur les Spectales", ibid., pp. 224-225. Svarbiausia buvo, kad nebūtų skirstymo į atlikėjus ir žiūrovus, kad visi visus matytų. „Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu y'montrera-t-on? Rien, si l'on veut. [...] donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, que tous en soient mieux unis".

„Bet pagaliau kokie bus šių vaidinimų objektai? Kas čia bus rodoma? Jeigu norite - nieko. [...] duokite žiūrovų vaidinimams; sugrąžinkite pačius aktorius; padarykite taip, kad kiekvienas save matytų ir mylėtų save kituose, kad visi čia geriau susivienytų.

[36] Žr. *Phänomenologie des Geistes*, 4 skyrių.

[37] Ryšys tarp Derrida antihumanizmo ir radikalaus, nevaržomo laisvės pojūčio aiškėja panašiuose į čia minimą pasisakymą, kuriame jis, apibūdindamas savo mąstymo būdą, sako: jis „teigia laisvą žaidimą ir bando išeiti anapus žmogaus ir humanizmo, jei žmogumi vadinsime tą būtybę, kuri per visą metafizikos ar ontoteologijos istoriją - kitais žodžiais tariant, per visą savo istorijos istoriją - svajojo apie užbaigtą esamybę, įtikinamą pagrindą, žaidimo pradžią ir jo pabaigą". Derrida, „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences": Richard Macksey ir Eugenio Donato, red., *The Structuralist Controversy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972, p. 264-265.

[38] Michelio Foucault interviu: H. Dreyfus ir P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 245, 251.

[39] Ekspresyvizmą aš plačiau aptariau knygos *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975) 1 skyriuje ir *Sources of the Self* 21 skyriuje.

[40] Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education on Man*, vert. Elizabeth Wilkinson ir L. A. Willoughby, dvikalbis leidimas, Oxford: The Clarendon Press, 1967.

[41] Plačiau santykį tarp šitų dviejų idėjų aš aptariau knygoje *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

[42] Žr. įdomų Vincento Descombes'o straipsnį apie knygą *Foucault: A Critical Reader*, red. David Hoy, (Oxford: Blackwell, 1986), paskelbtą *The London Review of Books*. Kovo 5, 1987, p. 3, - jame jis aptaria gana skirtingą Foucault supratimą Jungtinėse Valstijose ir Prancūzijoje; taip pat Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, vert. Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

[43] Šią ir kitas modernaus tapatumo atšakas aš mėginau išsamiau įvertinti darbe *Sources of the Self*.

[44] Tai liudija didžiulis populiarumas, kurį pelnė dvi knygos, abiejų jų autorių nemažai nuostabai. Viena iš jų yra mano aptarta Bloomo *The Closing of the American Mind*. Kita - Paul Kennedy *The Rise and Fall of Great Powers* (New York: Random House, 1987), kuri kaip tik ir yra apie kvaziimperinio statuso praradimą. Taip pat paminėčiau ir kanadiečių filmą *Le déclin de l'empire Américain*, prisidėjusį prie kultūrinio pesimizmo ir sulaukusį didelio populiarumo į pietus nuo mūsų sienos, nors tai ir nebūdinga kvebekiečių filmams.

[45] Earl Wasserman, *The Subtler Language*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968, pp. 10-11.

[46] Šitaip Wordsworthas mums pasakoja, kaip jis

Would stand
If the night blackened with a coming storm,
Beneath some rock, listening to notes that are
The ghostly language of the ancient earth
Or make their dim abode in distant winds.
(*The Prelude*, eil. 307-311)

[Jei vakarą aptemdytų artėjanti audra,
stovėčiau po kokia uola, klausydamasis gaidų,
kurios yra vaiduokliška senosios žemės kalba
arba gyvena miglotuos tolių vėjuos.]
(*Pažod. vert.*)

[47] Charles Rosen ir Henri Zerner, *Romanticism and Realism*, New York: Norton, 1984, p. 58. Šiame (antrajame) skyriuje puikiai aptariamas romantikų siekis atrasti gamtinį simbolizmą.

[48] Rosen ir Zerner, *Romanticism and Realism*, p. 68 ir toliau.

[49] Cituojama pagal: Rosen ir Zerner, *Romanticism and Realism*, p. 67. Rosen ir Zerner tai sieja su Constable'io pasakymu: „Man tapyba - tai tik kitas jausmo vardas".

[50] Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, 11 skyrius.

[51] Žr. Rousseau, *Les Rèveries du Promeneur solitaire*, V pasivaikščiojimas: Ouevres Complètes, Paris: Gallimard, 1959, p. 1045.

[52] Plačiau tuos padalijimus aš išaiškinau knygoje *Hegel*.

[53] Francis Bacon, *Novum Organum*, I. 73, vertimas iš *Francis Bacon: a Selection of His Works*, red. Sydney Warhaft, Toronto: Macmillan, 1965, p. 350-351.

[54] Aš daug kuo pasirėmiau įžvalgiu Bennerio ir Wrubelio šios problemos aptarimu knygoje *The Primacy of Caring*, parodančiu kiek daug filosofija gali prisidėti prie naujo, mano čia aptariamo instrumentinio proto įprasminimo.

[55] Klausimas, kurį aš čia sieju su alternatyviais įprasminimo būdais, kartais keliamas kaip valdymo klausimas: ar mūsų technologija nutrūksta nuo grandinės, ar mes ją kontroliuojame ir pajungiame savo tikslams? Tačiau šitaip formuluojama problema turėtų būti aiški. Ji nė kiek neperžengia dominavimo konteksto ir visiškai neleidžia suteikti technologijai kitokios prasmės mūsų gyvenime. Jei siekiame „įveikti" technologiją, vadinasi, užimame jos atžvilgiu instrumentinę poziciją, nes ja remdamiesi mes pasiekiame ir visa kita. Ši formuluotė, kaip matome, neatveria galimybės skirti technologijai neinstrumentinio vaidmens, pavyzdžiui, pajungti ją artimo meilės etikai arba mūsų grynojo mąstymo sugebėjimo kultivavimui. Šiuo klausimu žr. William Hutchinson, „Technology, Community and the Self", Fil. Dr. disertacija, McGill University, 1992.

Aptardamas šią naujo įprasminimo idėją aš daug ką pasiskolinau iš Heideggerio; ypač žr. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, vert. William Lovitt (New York: Garland Publishers, 1977). Tai, ką Heideggeris siūlo šiame ir kituose darbuose, mano nuomone, yra panašu į tai, ką aš vadinu alternatyviu įprasminimu. Daug detaliau ši idėja išplėtota taip pat Heideggeriu besiremiančio Borgmano *Technology and the Character of Contemporary Life*.

[56] „Laisvas šioje srityje gali būti tik socializuotas žmogus, racionaliai savo mainus su gamta reguliuojantys asocijuoti gamintojai, kurie tuos mainus pajungia bendram valdymui, užuot leidęsi, kad juos valdytų tie mainai ar aklos gamtos jėgos". *Capital*, t. 3, New York: International Publishers, 1967, p. 820.

[57] Mary Ann Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987) atskleidė, kaip tai svarbu amerikiečių sprendimams šiuo klausimu, palyginti su sprendimais, priimamais kitose vakarietiškose visuomenėse.

[58] Demokratinio stabilumo problemą aš įvardijau esė „The Liberal - Communitarian Debate": Nancy Rosenblum, red., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge: Harvard University Press, 1989. Neblogai šis vienpusiškas Amerikos politikos palinkimas aptariamas Michael Sandel, „The Procedural Republic and the Unencumbered Self": *Political Theory*, 12, February 1984. Šiuo aspektu aš palyginau Amerikos ir Kanados sistemą esė „Alternative Futures": Alan Cairus ir Cynthia Williams, red., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto: University of Toronto Press, 1985. Ši Amerikos politika gerai kritikuojama R. Bellah ir kt., *Habits of the*

Heart, Berkeley: University of California Press, 1985 ir *The Good Society*, New York: Knopf, 1991.

[59] Plačiau tai esu aptaręs esė „Shared and Divergent Values": Ronald Watts ir Douglas Brown, red., *Options for a New Canada*, Kingston: Queen's University Press, 1991.

VARDŲ RODYKLĖ

CHARLES TAYLOR
Autentiškumo etika

Leidykla „Aidai“ (SL 1728)
Universiteto g. 4, 2001 Vilnius
Tiražas 2 000. Užs. Nr. 1147
Spausdino AB „Vilspa“
Viršuliškių skg. 80, 2056 Vilnius

ĮVADAS: TRYS NEGALIOS • NEARTIKULIUOTA DISKUSIJA • AUTENTIŠKUMO ŠALTINIAI • NEIŠVENGIAMI HORIZONTAI • PRIPAŽINIMO POREIKIS • SLYDIMAS Į SUBJEKTYVIZMĄ • LA LOTTA CONTINUA • SUBTILESNĖS KALBOS • GELEŽINIS NARVAS? • PRIEŠ FRAGMENTACIJĄ • PASTABOS

Savo moralinius įsitikinimus aš grindžiu religija ir prancūzų katalikiškąja tradicija, Dievo meilę suderinančia su žmogaus laisve... (Ch. Taylor)

Amerikoje dominuojantį liberalizmą Tayloras kritikuoja ypač už du dalykus: už tai, kad jis neįvertina kultūrinių veiksnių svarbos ir už tai, kad jis nesugeba suprasti kultūrinio išlikimo politikos. Abu šitie dalykai labai gerai pažįstami mūsų regione. (*A. Jokubaitis*)

ALK - serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas - supažindinti skaitytojus su svarbiausiais užsienio autorių humanitarinių mokslų veikalais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto leidykla Budapešte.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

CEU PRESS

Viršelyje P. Repšio piešinys